

الحكيم أبو علي سينا

الاشفا والاسبغيات

مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي

والملاحظات لقطب الدين الرازي

تأليف كريم بنيفي

مطبعة الزيتوني

الاشارات والتنبیہات

حکیم ابو علی سینا

باشرح

خواجہ نصیر الدین طوسی

و

قطب الدین رازی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیهات، شرح]

الاشارات و التنبیهات / بو علی سینا؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و
قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.

(دوره) ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6

(جلد ۱) ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

(جلد ۲) ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

(جلد ۳) ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه بصورت زیر نویس.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی،
محمد بن محمد ۵۹۷ - ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان:
الاشارات و التنبیهات. شرح.

۱۳۸۳ / ۱۸۹ / ۱

۶ / ۴۱۵ BBR

الاشارات و التنبیهات / ج ۲



حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اوّل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۹۰

قدس / ۱۳۸۴

شابک: ۰ - ۹۲ - ۵۹۹۰ - ۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

فهرست مطالب
«الاشارات و التنبیہات»

التمطُ الاول

فی تجوہر الاجسام ۱۰

التمطُ الثانى

فی الجهات و اجسامها الاولى والثانية..... ۲۱۴

التمطُ الثالث

فی النفس الارضية و السماوية..... ۳۵۰

تكملة التمط

بذكر الحركات عن النفس ۴۷۵

المجلد الثاني

في علم الطبّية

سبحان من اتقن كُلَّ شَيْءٍ وَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تَبَارَكَ
اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

تعاصر عن الاحاطة بمعظمته العُقول وتَحِيرُ فِي
لَطَائِفِ آيَاتِهِ الْافْكَارِ، نَحْمَدُهُ حَمْدًا نَطْلُبُ بِهِ وَجْهَهُ؛
ذِي الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ وَنَشْكُرُهُ شُكْرًا، نَسْتَوْجِبُ بِهِ
مَزِيدَ الْاِفْضَالِ وَالْاِنْعَامِ وَنُصَلِّي وَنُسَلِّمُ، عَلَى مَنْ
ارْتَضَاهُ لِنَسْرِهِ وَارْسَلَهُ بِالْكِتَابِ الْحَكِيمَةِ، إِلَى عِبَادِهِ وَ
عَلَى آلِهِ الَّذِينَ بِهِمْ تَلَأَلْنَا وَجْهَ الْحَقِّ وَاضْمَحَلَّ دُجَى
الْبَاطِلِ

وَبَعْدَ، فَيَقُولُ: الْإِمَامُ الْأَجَلُّ، الْأَفْضَلُ، الْمُحَقَّقُ،
الْحَكِيمُ، نَاصِرُ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، نَصِيرُ الْمَلَّةِ وَ
الدِّينِ؛ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ
الطُّوسِيِّ - رَفَعَ اللَّهُ دَرَجَتَهُ:

بسم الله الرحمن الرحيم

«هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له و لا ينفع باصرح منها من تعسر عليه، و التكلان على التوفيق.

و انا أُعيد وصيتي و أُكرّر التماسي، ان يَضَنّ بما تشتمل عليه هذه الاجزاء، كلّ الضنّ، على من لا يوجد فيه ما اشتراطه في آخر هذه الاشارات».

اقول: اعلم! انّ هذين التوعين من الحكمة النظرية اعنى: الطّبيعي و الالهى، لا تخلوان عن اغلاقٍ شديدٍ و اشتباهٍ عظيمٍ، اذا لوهم يُعارض العقل، في مأخذهما، و الباطلُ يشاكل الحقّ في مباحثهما.

و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و مصادمُ الاهواء المتقابلة، حتّى لا يُرجى ان يتطابق عليهما اهل زمان، و لا يكاد يتصالحُ عليهما نوع الانسان، و الناظر فيهما، يحتاج الى مزيد تجريد للعقل، و تمييز للذهن، و تصفية للفكر، و تدقيق للنظر، و انقطاع عن الشوائب الحسية، و انفصال عن الوسوس العادية، فانّ من تيسر الاستبصار فيهما، فقد فاز فوزاً عظيماً و الا فقد خسر خُسراناً مُبيناً لانّ الفائز بهما، مترقّ الى مراتب الحكماء المُحقّقين، الّذين هم افاضلُ الناس، و الخاسرُ بهما، نازل في منازل المتفلسفة المقلّدين الّذين هم اراذلُ الخلق و لذلك وصّى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كُلاًّ التحفظ، و امر بالضنّ به كُلاًّ الضنّ.

و انا اسأل الله الاصابة في البيان، و العصمة عن الخطا و الطّغيان، و اشترط على نفسى أن لا أُعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجدّه مخالفاً لما اعتقده، فانّ التّقرير غير الردّ، و التّفسير غير النّقد، و الله المستعان و عليه التكلان.

النَّمطُ الأوَّلُ فى تجوهر الاجسام

اقول: قال الفاضل الشارح: التَّهَجُّ الطَّرِيقُ الواضح. و النَّمطُ ضربٌ من البسط و اَمَّا وُسْمَ ابواب المنطق بالتَّهَجِّ، و ابواب هذين العلمين بـ«النَّمط» لانَّ المنطق، علْمٌ يتوصَّل منه الى سائر العلوم، فكانت ابوابه انهاجاً، و هذه مقصودةٌ بذاتها، فكانت انماطاً.
و قال: الجوهرُ يطلق على الموجود، لا فى موضوع^(١) و على حقيقة الشئ و ذاته و

١. قوله: «و الجوهرُ يطلق على الموجود، لا فى موضوع»، و هيهُنا اشكالٌ و هو ان يقال معنى الصَّيرورة، اَمَّا ان يعتبر فى مفهوم التَّجوهر اولاً، فان يعتبر، فيجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا فى موضوع، و ان اعتبر، فلا يجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر، بمعنى الحقيقة لانَّ الاجسام، ليست ممَّا لا يكون حقائق، فيصير حقايق.

و الجواب: اَنَّهُ لا شكَّ انَّ معنى التَّجوهر، هو صيرورة الشئ جوهرًا، لكن الجوهر، ان اخذَ بمعنى الكائن لا فى موضوع، لا يُمكن ان يؤخذ التَّجوهر على اَنَّهُ حقيقة فى معناه، اعنى الصَّيرورة و اَلَّا لزم صيرورة الشئ جوهرًا، بعد ما لم يكن و هو محالٌ لانَّ اتصاف الشئ بمفهوم لفظ الحقيقة، بعد ما لم يكن متصفاً به محال، و لا على اَنَّهُ مجازٌ كما اَنَّهُ يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام، لانَّ هذا النَّمط، ليس فى اثبات جوهرية الاجسام، بل فى بيان ماهية الجسم، بانه مركَّب من المادَّة و الصُّورة و تعنون الفصل، بما لم يكن مقصوداً فيه غير سانع.

و اَمَّا ان اخذَ الجوهر بمعنى الحقيقة، فلا يخلو اَمَّا ان يكون اخذَ التَّجوهر على الحقيقة، اعنى؛ الصَّيرورة و هو غير جائز، لانَّ صيرورة الشئ، حقيقة بعد ما لم يكن محال، او على المجاز و هو تحقُّق حقيقة الجسم من المادَّة و الصُّورة و بيان ذلك، و هذا صحيح و مناسب لما هو المقصود من وضع النَّمط اعنى؛ تحقُّق حقيقة الجسم الَّذى هو موضوع علم الطَّبَّيعى، فوجب الحمل عليه و

التجوهـر بالمعنى الاول، صيرورة الشئ جوهراً، وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته، فالمراد بتجوهـر الاجسام، ليس هو الاول، لانها ليست ممّا لا يكون جواهرأً فيصيرُ جواهرأً؛ بل هو الثانى فانّ المطلوب، تحقّق حقيقتها؛ أهي مركبةٌ من اجزاءٍ لا تتجزى، ام من المادّة و الصّورة؟

واعلم، انّ هذا النمط، يشتمل على مباحث^(١) بعضها طبيعيّة وبعضها فلسفيّة.

من هذا يعلم تزييف ما قيل: انّ الوجه فى هذا المقام، انّ الجسم الذى يثبت المتكلّم وهو الطويل العريض العميق فى الحقيقة، هو عرض عند المصنّف والجسم الجوهري معرّف به فاراد ان يثبت كون الاجسام، جواهرأً م.

١. قوله «واعلم انّ هذا النمط يشتمل على مباحث»، الشيخ يتكلّم اولاً فى هذا النمط فى انّ الجسم، ليس بمركّب من الاجزاء التى لا تتجزى، ثمّ فى أنّه مركّب من المادّة والصّورة، ثمّ يشرع فى بيان احوالهما وفى اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد.

و البحث من الاجزاء التى لا تتجزى وعن تناهى الابعاد، طبيعىٌ وعن اثبات المادّة والصّورة الهى، فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية، وأنما خلط، لانّ المعلم الاول، حين شرع فى التعليم بدأ بالطبيعيّات، فانّ قاعدة التعليم، تقديم الاسهل فالاسهل، والطبيعى علمٌ يتعلّق بالمحسوسات التى هي اقرب الينا، و جرى الشيخ على وتيرة تعليمه، فقدّم الطبيعى، فلائذ من تحقيق ماهيّة المؤلفة من المادّة والصّورة، فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما، فأنه لو قال فى ابتداء التعليم: أنّه هو المركّب من المادّة والصّورة وسيجىء بيانهما فى علم آخر، يكون ذلك دغدغةً للمتعلم فى أوّل الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثمّ لما كان اثبات المادّة والصّورة موقوفاً على نفى الجزء الذى لا يتجزى وجب تصدير الكلام به، لانه آخر ما ينحلّ اليه المقاصد، لانّ المقصد اراً هو تحقيق الجسم، ثمّ اثبات المادّة والصّورة، ثمّ نفى الجزء الذى لا يتجزى، واما تناهى الابعاد، فهو أنما يتوقّف عليه بعض احوال المادّة والصّورة، لتوقّف بيان التلازم بينهما عليه، على ما يجىء فلهذا اورده فى اثناء الكلام.

ثمّ ان ههنا مباحث: الاول انّ التعليم فى العلم الطبيعى، متدرّج من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، لما تبين فى صناعة البرهان، من أنّه لا سبيل الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعـد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الاطلاق مبادئ ومن جهة وقوعها فى التغيير زيادة فى المبادئ، فالمبادئ اربع؛ المادّة والصّورة والفاعل والغاية. والزائد فيها العدم لست، اعنى به

العدم المطلق، بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون ذلك الشيء. و تفصيل ذلك مذكور في مقالة الاولى من طبيعيات الشفا و الثاني ان موضوع الطبيعى هو الجسم، لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغيير بالحركة و السكون، و مُرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و يسكن بالفعل و ألاً لم يكن البحث عن الحركة و السكون، من الطبيعى بل المُراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة و السكون و هذا كما يقال من ان موضوع الطب بند الانسان من حيث يتحرك و يسكن بالفعل، و ألاً لم يكن البحث عن الحركة و السكون، من الطبيعى بل المُراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة و السكون و هذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح و يعرض، فليس المُراد منه ألاً انه من حيث يستعد للصحة، حيثية الحركة و السكون.

الثالث ان مباحث المادة و الصورة مُصادرات في العلم الطبيعى و مسائل للفلسفة الاولى، اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم و اجزائه، لا يكون مسئلة في ذلك العلم، لان الموضوع ما يطلب به اعراض ذاتية و ما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء، و لان مسائل العلم، هي اثبات الاعراض الذاتية و اثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع و اجزائه و لو كان ثبوت الموضوع و اجزائه مسئلة من المسائل، توقف الشيء على نفسه و انه محال، و لان العمل الطبيعى، لا يبحث ألاً عن الاحوال الاجسام، من جهة التغيير و مباحث المادة و الصورة ليست كذلك.

فان قلت: هب ان مباحث المادة و الصورة، ليست من مباحث العلم الطبيعى، لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه، غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة و الصورة و اما على سائر احوالهما فلا، فنقول: العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل، كما يتوقف على العلم بالمادة و الصورة، تصوراً و تصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما و ذلك ظاهر. و اما انها مسائل الالهى، فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود، فان البحث هناك اما عن وجود المادة و الصورة او عن تلازمها و تشخصها و لكل ذلك غنى عن المادة.

و الرابع ان نفى الجزء الذى لا يتجزى و تناهى الابعاد، من مسائل الطبيعى، اما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء، لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى و لان تجزئة الاجزاء و عدم تجزيتها، عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء، فان الجسم عندهم متصل

و ذلك لأنَّ العلم الأوَّل، ابتداءً فى تعليمه بالطَّبيعات الَّتى هى اقدم الاشياء بالقياس اليها، و ختم بالفلسفِيَّات الَّتى هى اقدمها فى لا وجود، بالقياس الى نفس الامر متدرِّجاً فى التَّعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، و منها الى المعقولات.

ولمَّا كان موضوع الطَّبيعات، الجسم الطَّبيعى المتألَّف من المادَّة و الصُّورة، فصارت مباحث المادَّة و الصُّورة الَّتى يبتنى عليها العلم مُصادرات فيه، و مسائل من الفلسفة الاولى، و كانت هى ايضاً فى الفلسفة لا باحثة عنها، مُبتنية على مسائل اخرى طَبِيعَة، كفى الجزء الَّذى لا يتجزَّى، و تنهى الابعاد.

و الشيخ اراد يبتدى، بالطَّبيعات ايضاً و لكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المُقتضية لتحير المتعلِّم، فلزمه أن يقصد الابحاث المُتعلِّقة باثبات المادَّة و الصُّورة واحوالهما اولاً، و لمَّا قصدها، لزمه أن يبيِّن ما يُبتنى تلك الابحاث عليه

واحد لا ينقسم إلَّا الى الاجسام، و عند المتكلِّم اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزَّى و يكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام، على مذهب الحكماء و امَّا تنهى الابعاد، فلأنَّ الابعاد المُتناهية اعراض ذاتيةً للاجسام الطَّبيعية و ذلك ظاهر. لا يقال: غاية ما فى هذا الباب، انَّ التجزئة و التَّنَاهى من عوارض الجسم، لكن لا يكتفى هذا، بل يجبُ مع ذلك، ان يبيِّن أنَّه عارضٌ له من جهة الحركة و السكون، لأنَّا نقول: الشُّرَاد بجهة التَّغيير و الحركة، خروج المادَّة من القوَّة الى الفعل، على ما اشار اليه الشيخ، حيث قال: و نعى بالحركة ههنا، كُلَّ خروج من القوَّة الى الفعل فى مادة، فيبحث الطَّبيعى أنَّما هو فى احوال يعرضُ للاجسام الطَّبيعية من جهة اشتمالها على المادَّة يوضع ذلك استقراءً للمباحث الطَّبيعية بحثاً بحثاً، و البحثُ عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزَّى او يتجزَّى و من تنهى الابعاد، احدهما البحثُ من تنهى الجسم و لا تنهىه فى الجسم من جهة المادَّة امَّا التَّنَاهى فيظهر ممَّا سيجىء و امَّا اللانهاية، فلأنَّه ليس عدم التَّنَاهى مطلقاً بل عدم التَّنَاهى عمَّا من شأنه ان يكون متناهياً.

فان قلت: لو كان كذلك، لكان علم الطبِّ و نحوه من الاجزاء الطَّبيعية، لا من جزئياته لأنَّها باحثة عن احوال لا يعرض الجسم الطَّبيعى إلَّا من جهة المادَّة و المرض، او جهة الشَّكل او غير ذلك، بخلاف علم الطبِّ و علم الهيئة و غيرهما فانَّهما ينظران الى الجهة الخاصَّة و هذا كما انَّ الالهى يبحث عن احوال لا يتوقَّف إلَّا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعاً طَبِيعياً او رياضياً او خُلُقياً و هذ العلوم الجُزئية، يبحث عن احوال يتوقَّف على تلك الموجودات الخاصة، م.

من المسائل الطبيعيّة قبلها، فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما ينحلّ اليه مقاصده الذي لا يبتنى على مسئلة تقتضى حواله أخرى، و صار هذا التّمط لهذا السّبب مشتملاً على مباحث مُختلفة من العلمين.

و قبل الخوض في المقصود، نقول: الجسم يُقال بالاشتراك على الطبيعي^(١) المعلوم

١. قوله: «الجسم يُقال بالاشتراك على الطبيعي»، الجسم مقول بالاشتراك على الامرين: احدهما الجسم الطبيعي و هو جوهرٌ يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان و هو الطول، و بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم و هو العرض، و بعد ثالث مقاطع لهما كذلك و هو العمق، و أنّما قال: يمكن ان يفرض و لم يقل: يوجد، لأنّ تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل - كما في الكرة و الاسطوانة - و ان وجدت فيه - كما في المربع - فليست الجسميّة بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل، بل كلّ جسم يوجد، فلا شك أنّه يفرض فيه ابعاد معيّنة محدودة الى غايات و اطراف معيّنة فالجسميّة، ليست باعتبار تلك الابعاد المعيّنة المفروضة فيه بالفعل، فربما يزول و يتبدّل و يبقى الجسميّة الطبيعيّة بعينها، أنّما الجسميّة و صورتها، هي الاتّصال المصحّح الفرص ابعاد مطلقة، لا يتبدّل اصلاً و ان تبدّلت الابعاد المعيّنة و ايراد عبارة الامكان، لأنّ مناط الجسميّة ليس فرض ابعاد الفعل حتّى يخرج الاجسام عن الجسميّة، بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل، بل مجرّد امكان الفرض و ان لم يفرض فيه اصلاً.

فقوله: يفرض فيه الابعاد الثلاث، ان اراد به ابعاد ثلاث مطلقة، فالتعريف باللام، مستدرک و اراد به الابعاد المعيّنة اختل التعريف لكونها من العرضيّات الفارقة و لهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب «الشفاء» و ان استعملها في مواضع عديدة الا منكرة. اذا عرفت هذا، فنقول: قولنا جوهرٌ كالجنس، يشتمل سائر الجواهر و قولنا: يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث كالفصل، يخرج ما في الجواهر. و قيل: قيد الثلاث، احترازاً عن السطح، فانه يمكن ان يفرض بُعدان مُتقاطعان لا الثلاث. و يرد عليه أنّ السطح خرج بالجواهر، و يمكن ان يقال: المتكلّمون ذهبوا الى أنّ الجسم مركّب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط و الخطوط من النقط و هي جواهر فيكون السطح من هم جوهرًا و لما لم يتبيّن بعد أنّ الجسم ليس كذلك و أنّ السطح، عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي و بين السطح على تقدير أنّه جوهرٌ، فاحترز عن السطح بذلك القيد، على التّنزل و ثانيهما الجسم التعليمي و هو الكمّ المتصل الذي له الابعاد الثلاث، فالكمّ جنس يشمل المتصل و المنفصل و يخرج بالمتصل، المنفصل و بقوله: لا الابعاد الثلاث الخط و السطح و الزّمان و

وجوده بالضرورة و هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى: الطول و العرض و العمق، و على التعليمي و هو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة، و المراد ههنا هو الاول، فانه موضوع العلم الطبيعي، و قد زيف الفاضل المصنف هذه المذكور^(١) بوجهين،

ليس المراد بالابعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة، كما في تعريف الجسم الطبيعي، فان التركيب، يدل على ان الجسم التعليمي، مشتمل على الابعاد الثلاث و لو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لو وجدت في الطبيعي، لان التعليمي سار فيه، فلا يكون مفروضة في الطبيعي و هذا خلف؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث، فان الجسم التعليمي و ان كان امتداداً واحداً سائراً في الجهات لكنه له باعتبار كله جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبارها ثلاث، في جهات ثلاث و لا يلى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله: و من علامات الطبيعي، ان يفرض فيه ابعاد ثلاث، اعنى الخطوط المتوقفة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم، التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل، اما لازماً كما في الافلاك، او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها و اما يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى، لانها هي الكمية التي يتغير و تبدل مع بقاء العلمية الطبيعية و عرف الجسم التعليمي بها، لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث، و توضيحه ان حشوماً بين السطوح، فانه ينتهي في اى جهه بالسطح و لا شك ان الجسم الربيع - مثلاً - قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي، فيكون الجسم التعليمي ما بينها و هو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران، احدهما الجسم الطبيعي و ثانيهما الكمية القائمة السارية فيه، فتأمل ذلك فانه لا يزيد على هذا التقرير، م.

١. قوله: «و قد زيف الفاضل الشارح هذه المذكور»، اعلم ان اعتراض الامام، انما يرد لو كان ذلك التعريف حداً للجسم الطبيعي، لكن الشيخ، قال في الاهيات الشفاء: المشهور فيما بين القوم، ان الجسم، هو الطويل المريض المتيق، و ليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلاث بل بالفعل، بل معنى هذه الرسم للجسم، انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاث متقاطعة. هذه عبارته و لا شك ان معنى الرسم لا يكون حداً، ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث، اعلم من ان يكون جسماً طبيعياً او تعليمياً، فيكون بينه و بين الجوهر، عموم و خصوص من وجه. و من قواعدهم، ان كل شيئين بينهما عموم و خصوص من وجه، يكون الماهية المركبة منها اعتبارية لا حقيقية، فلو كان هذا التعريف حداً يلزم ان يكون ماهية الجسم

الطبيعي، اعتبارية لا حقيقية و أنه محال و اى ذى قدم فى العلم يزعم ان الجسمية الحقيقية انما حقيقية يتحصل بحسب ابعاد مفروضة، بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم، ارادوا ان يميزوا تحرير محل النزاع، فنصبوا له علامة خاصة به، شاملة لافرادِهِ كما حققهُ بعض من نقلنا كلامه.

و اما الشارح، فقد تصدّى للمباحثة على التّنزل، و تقرير جوابِهِ عن الاول أنه انما ابطال جنسية الجوهر، لأنه قال: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع، و الموجود لا فى موضوع، صادق على واجب الوجود، فلو كان جنساً، لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل و أنه محال. و هذا فاسد، لأن الموجود لا فى موضوع، ليس بماهية الجوهر، بل لازم لها، و لا يلزم من عدم جنسية اللازم، عدم جنسية الملزوم، و عن الثّانى ان الفصل يجب ان يكون محملاً بالمواطاة على الماهية المحدودة و القابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر، فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للابعاد و هو شئ ما، من شأنه قبول الابعاد و فيه نظر. اما الجواب الاول، فلان الامام، لم يحصر ابطال الجنسية فى ذلك الوجه، بل بيّنه بوجود آخر. منها أنه لو كان الجوهر جنساً، لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه و متميزة بفصول، و تلك الفصول، ان كانت اعراضاً، تقوم الجوهر بالعرض، و ان كانت جواهرأ، اندرجت تحت الجوهر، فيحتاج الى فصول آخر و ليستلسل. و جوابُهُ انا لا نسلم احتياج تلك الفصول، الى فصول آخر و انما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها، صدق الجنس على الانواع و هو ممنوع، بل صدق العرض العام عليها على ما تقرّر فى صناعة المنطق. و منها انا اذا قلنا للجسم أنه جوهر، فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع، و كون ماهيته علة لذلك الاستغناء، و الماهية التى عرضت لها هذه العلية. فان فسرنا الجوهرية بالاول و الثّانى لم يكن جنساً لكونهما عديمين و خارجين عن الماهية و كذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى متراتب الجنس، الاشتراك و هذا استدلال بالاحتمال على الجزم و منها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر، اما ان يكون بسيطة او مركبة و ايّاً ما كان لا يكون الجوهر جنساً اما اذا كانت بسيطة فظاهر، و اما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم كن جواهرأ يتركب الجوهر من العرض، و ان كانت جوهرأ لم يكن الجوهر جنساً لها لبساطتها، و جوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر، لاجزاء الماهيات، ان لا يكون جنساً لها و هو واضح. و اما الجواب الثّانى، فقيه امور، الاول ان القابل للابعاد، لو كان فصلاً لكان مبدئهُ اعنى قابلية الابعاد جزئاً للجسم و ليس كذلك،

أما أولاً فبان الجواهر، ليس جنساً لما تحته و احوال بيانه على سائر كتبه، و اما ثانياً فبان قابلية الابعاد، ليست فصلاً لأنها لو كانت وجودية لكانت عرضاً، اذ هي نسبة ما، و يلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية أخرى لها، و ايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بالعرض.

و الجواب عن الاول، أنه أما بطل كون الجواهر جنساً في كتبه، بان اخذ مكان الجواهر لا في موضوع، و ابطال كونه جنساً. و هو لازم من لوازم الجواهر، و لا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً و عن الثاني، أنه بطل كون قابلية الابعاد فصلاً و هي ليست بفصل لأنه لا تحمل على الجسم: بل الفصل هو القابل للابعاد لا محمول على الجسم، و هو شيء ما، من شأنه قبول الابعاد. فظهر أنه في هذا التزييف، مغالط.

ثم افاد ان الجسم ان يكون مؤلفاً^(١) من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلف

بل هي عرض - كما ذكره الامام - و بعبارة أخرى القابل للابعاد، مأخوذ من قبول الابعاد و هو عرض، فلا يكون فصلاً لأن الفصل هو المأخوذ من الذات و هذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة و الضاحك المأخوذ من الضحك، لا يقال: ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل، فصل اعني ذات التي من شأنها قبول الابعاد، كما يقال: الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق، بل مبدئه و هو الجواهر الذي من شأنه التلطق. لاتا نقول أولاً هذا اعتراف بان القابل للابعاد، ليس بفصل و هو المطلوب و ثانياً الذات التي عن شأنها قبول الابعاد و هو ذات الجسم او هيولي و ايأ ما كان، فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزئة، و اما الهيولي، فلأنها ليست محمولة على الجسم. الثاني ان اراد بقوله: ان القابل للابعاد فصل، ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لأن مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم، و ان اراد به ان ما صدق عليه فصل، فما صدق عليه، ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فيه ليست بفصول الثالث، قوله: ائ شي من شأنه الابعاد الثلاثة، الفصل هناك اما مفهوم الشيء، فليس كذلك لأنه من الامور العامة، او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة و ليس كذلك، لأن قبول الابعاد، عرض لا يكون مبدئاً للفصل، م.

١. قوله: «ثم افاد ان الجسم اما يكون مؤلفاً»، لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام، بمعنى تحقق حقيقة الجسم و هل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادة و الصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع، و معلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع بامرین: احدهما ايضاح ما يقع

فى البحث و يفترق الى الايضاح، و الآخر تعديداً الاقوال الواقعة فى البحث و لما كان لفظة «الجسم» مشتركة بين التعليم و الطبيعى و النزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادّة و الصورة ليس فى الجسم التعليمى، بل فى الطبيعى، قدّم ذلك البحث، ثمّ لما كان الجسم متواطٍ على الجسم المفرد و المركّب و النزاع ليس واقعاً فى المركّب، بل فى المفرد حرّره بذلك فزال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ و المعنى، اعنى بسبب اشتراك اللفظى و التواطى، ثمّ شرع فى تحرير الاقوال حتّى يقضى وتره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط.

و فى حصر المذاهب فى الاربعة كلام، لأنّ ههنا ستة اقسام، اذ الجسم اما يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوّة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلاً فاما ان يكون الاجزاء بالقوّة متناهية او غير متناهية و الاول مذهب الشهرستانى، و الثانى مذهب الحكماء، و ان كان فيه اجزاء بالفعل، فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام، فان كانت ممتنعة الانقسام، فلا يخلو، اما ان يكون متناهية و هو مذهب المتكلمين، او لا تكون متناهية و هو مذهب النظام، و ان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام، لم يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساماً صغاراً و هو مذهب ذى مقراطيس، او لا تكون اجساماً و هو مذهب بعضهم، فانّ من الناس من قال بتركّب الجسم من السطوح و بتركّبها من الخطوط بالفعل، فالحصر فى المذاهب الاربعة فاسد، فانّ ما لا تكون الانقسامات العمومية حاصلّة بالفعل فيه على قسمين، لانه اما ان لا يكون كلّ واحد من الانقسامات العمومية حاصل بالفعل، او لا يكون بعضها حاصلّاً بالفعل و يكون بعضها حاصلّاً بالفعل. و يمكن التفصّل من هذا المقام، بانّ القائلين بتركّب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر المفردة، فانّهم طائفتان؛ طائفة منهم الاشاعرة و هم القائلون بان المركّب من جوهرين جسم، و طائفة أخرى يرون أنّ المركّب من الجوهر الفرد، لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عريضاً عميقاً، فيتركّب الجوهر على ست فيكون خطاً، ثمّ يركّب الخطوط فيكون سطوحاً، ثمّ يركّب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذا لا يقول واحد بانّ الجسم تألّف من السطوح و الخطوط و هى مقادير و اعراض و ذلك ظاهر و اما مذهب ديمقراطيس، فهو ليس فى الجسم المفرد، و الكلام فى الجسم المفرد. نعم، لو حرّر محل النزاع بالجسم البسيط، اعنى الذى لا ينقسم اصلاً الى اجسام مختلفة الطّباع - كما فعله الامام فى الملخص و فى المباحث المشرقية - لكان مذهبه فيه مذهباً خامساً، و ورد السؤال عليه.

فلا بد ان يقال حيثنّ لا شكّ انّ الجسم البسيط، قابل للانقسام فلا يخلو اما انّ جميع الانقسامات

كَالسَّرِيرِ، وَ أَمَّا مُفْرَدًا وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ قَابِلٌ لِلانْقِسَامِ، وَ لَا يَخْلُو أَمَّا إِنْ يَكُونُ جَمْعُ
الانْقِسَامَاتِ الْمُمَكِّنَةُ حَاصِلَةً بِالْفِعْلِ فِيهِ، أَوْ لَا يَكُونُ، وَ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ، فَأَمَّا إِنْ يَكُونُ
مُتْنَاهِيَةً، أَوْ غَيْرُ مُتْنَاهِيَةٍ.

قَالَ: فَهِيْهْنَا اِحْتِمَالَاتٌ أَرْبَعَةٌ أَوَّلُهَا كَوْنُ الْجِسْمِ مُتَأَلِّفًا مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَّى وَ هِيَ مَا
ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ «مِنْ الْقُدَمَاءِ وَ أَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَ ثَانِيهَا كَوْنُهُ مُتَأَلِّفًا مِنْ أَجْزَاءٍ
لَا تَتَجَزَّى غَيْرُ مُتْنَاهِيَةٍ وَ هُوَ مَا التَزَمَهُ بَعْضُ الْقُدَمَاءِ وَ النِّظَامُ مِنْ مُتَكَلِّمِي الْمُتَعَزِّلَةِ.
وَ ثَالِثُهَا كَوْنُهُ غَيْرُ مُتَأَلِّفٍ مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ، لَكِنَّهُ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ مُتْنَاهِيَةٍ وَ هُوَ مَا
اخْتَارَهُ مُحَقِّقُ الشُّهُوسَتَانِي فِي كِتَابٍ لَهُ سَمَّاهُ بِ«الْمَنَاهِجِ وَ الْبَيِّنَاتِ»، هَكَذَا قَالَ الْفَاضِلُ فِي
كِتَابِهِ الْمَوْسُومِ بِ«الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ».

وَ رَابِعُهَا كَوْنُهُ غَيْرُ مُتَأَلِّفٍ مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ، لَكِنَّهُ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتْنَاهِيَةٍ وَ هُوَ مَا
ذَهَبَ إِلَيْهِ جُمْهُورُ الْحُكَمَاءِ، وَ يُرِيدُ الشَّيْخُ إِنْ يَثْبُتَ. وَ أَمَّا الْجِسْمُ الْمُؤَلَّفُ فَسَيَجِيءُ الْقَوْلُ
فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

قَالَ:

• وَهْمٌ وَ إِشَارَةٌ •

قَالَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ: إِنَّ الشَّيْخَ يُرِيدُ بِالْوَهْمِ فِي هَذَا الْكِتَابِ، الْمَذْهَبَ الْبَاطِلَ أَوْ السَّوْأَلَ
الْبَاطِلَ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْعَقْلَ قَدْ يَعْضُ لَهُ الْغَلْطُ مِنْ قَبْلِ مُعَارَضَةِ الْوَهْمِ آيَاهُ فَتَسْمِيَةُ الرَّأْيِ

حَاصِلَةً بِالْفِعْلِ، وَ أَمَّا إِنْ يَكُونُ جَمِيعُ الانْقِسَامَاتِ حَاصِلَةً بِالْقُوَّةِ، وَ أَمَّا يَكُونُ بَضْعُهَا حَاصِلَةً
بِالْفِعْلِ فِيهِ وَ بَضْعُهَا بِالْقُوَّةِ وَ هُوَ مَذْهَبُ دِيمَقْرَاطِيْسٍ وَ اعْلَمْ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِ جُمْهُورِ الْحُكَمَاءِ:
الْجِسْمُ مُحْتَمَلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتْنَاهِيَةٍ لَيْسَ أَنَّهُ يُمْكِنُ خُرُوجُ تِلْكَ الْأَقْسَامِ الْغَيْرِ الْمُتْنَاهِيَةِ مِنْ
الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ وَ فِي قُوَّتِهِ إِنْ يَنْقَسِمُ دَائِمًا وَ لَا يَنْتَهِي انْقِسَامُهُ إِلَى حَدٍّ لَا
يُمْكِنُ انْقِسَامُهُ وَ هَذَا كَمَا يَقُولُ الْمُتَكَلِّمُونَ أَنَّ الْبَارِيَّ - تَعَالَى - قَادِرٌ عَلَى مَقْدُورَاتٍ غَيْرِ مُتْنَاهِيَةٍ
مَعَ أَنَّهُمْ أَحَالُوا وَجُودَ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمُتْنَاهِيَةِ، فَلَيْسَ يَعْنُونُ بِهِ إِلَّا أَنَّ قُدْرَتَهُ تَعَالَى لَا يَنْتَهِي إِلَى حَدٍّ
لَا يَكُونُ قَادِرًا عَلَيْهِ فَلْيُفْهَمْ مِنْ فَاعِلِيَّةِ الْبَارِي تَعَالَى لِلْأَشْيَاءِ حَالَ قَابِلِيَّةِ الْجِسْمِ لِلانْقِسَامِ إِلَى
الْأَجْزَاءِ، م.

الباطل بالوهم، تسمية المسبب باسم السبب مجازاً، وقد مرَّ أنه يسمَّى الفصل المشتمل على حكمٍ يحتاجُ في اثباته الى برهان بالاشارة، والفصلُ المشتمل على حكمٍ يكفي في اثباته تجريدُ الموضوع و المحمول من اللواحق او النَّظَر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه.

ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من المذكورة، فقبر عنه بـ«الوهم»، وعن ابطاله بالاشارة.

قوله: «و من الناس من يظنُّ^(١) انَّ كلَّ جسمٍ ذو مفاصل»

١. قوله: «و من الناس من يظنُّ»، لما كان مذهب الشيخ، انَّ الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل، فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه، في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش، فلهذا بدأ بابطاله، و تقرير مذهبهم: انَّ الجسم ينفصل الى اجزاء الاتصال بينها في الحقيقة و انما هو متصل في الحس و اما في الحقيقة فهو ذو ازاء منفصلة لا ينقسم الجسم آلا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانه يقولون انَّ الجسم متصلٌ في نفسه، كما هو عند الحس ينقسم الى الجزاء كيف ما يورد القسمة و هيئتها سؤالان، الاول انَّ الظنَّ عبارة عن اعتقادٍ راجحٍ غير جازم فهذا الظنُّ اما من قبل الشيخ و هو باطلٌ لانه لم يعتد هذا المذهب راجحاً و لانه ما اسند الظنَّ الى نفسه و اما من قبل اصحابه و هو ايضاً باطلٌ لانَّ هذا المذهب عندهم مجزومٌ به و الجزم يُنافي الظنَّ، و جوابه انَّ الظنَّ يُطلق على ما يقابل اليقين و هو المُراد هيئتها و قد مرَّ في المنطق.

الثانى انَّ هؤلاء القوم لا يذهبون آلا الى انَّ الجسم مركَّب من اجزاء لا يتجزى، نعم مذهبه هذا، يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الاجسام و هي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ، مكان ملزومه في تقرير مذهبهم، فلا بد ان قال من الناس من يكاة يظنُّ كما قال في الفصل الثانى، ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان؛ طريق الجدل، و طريق البرهان و ان كان على الشيخ تحقيق الحق بمحض البرهان و استعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات اللازمية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر، و انما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين: اما اولاً فلتنبيه على خذلان مذهبهم و حقارة مطلبهم، حتَّى انهم بانفسهم ذاهبون باقاول تدلُّ على فساد دعويهم، فلا اعتداد به. و اما ثانياً فلا رادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل و الهداية الى سوء السبيل و لما كان هذا الاعتقاد انتفش في ذهنهم انتقاشاً ربما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وقع مقدّماتٍ يساعدون

عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم، فإن ذلك يورث الوهن والضعف فى اعتقادهم، حتى يمكنه تدرجهم الى طريق البرهان، وقد كان دأب الحكماء، فى ما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لا يراثة التخيل، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب، ثم الجدل للاقتناع والالزام، وعند تمام استمداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له منهاج الحق، اعنى البراهين القاطعة، ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل فى امثال هذا المطلوب، بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاماً بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذى يلزم دعويهم فاثان، الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام، وبيان لزوم لدعويهم انه لانقسم الى اجزاء، تنقسم وهو مخالف لما يدعون. الثانى ان تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم. واما الذى لا يلزم فالآخران فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله: وزعموا... وورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، والباقيين تمهيداً للنقض. فان قلت: لم خصص التقرير بالول والنقض بالباقى مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم، فنقول: ان الكل وان كان بقيد التقرير انا الاول لمحض التقرير دون النقص والبقاى بالعكس، وهذا على طريقة ما يفعله مناقضو الاوضاع والوضع مطلوب الجدلى اما ابطالاً او اثباتاً، والجدلى اما ناقض الوضع وهو السائل، واما حافظه وهو المجيب واعتماده فى تقرير موضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسمله، و كان عادة القدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنو الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع، كما فعله الشيخ ههنا، وقد اشار فى الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله و هي ثلاثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة فى الثلاثة انا انه جعل فيما يجيب، اختلاف عرضين سبباً آخرأ فبين كلاميه منافاة، وفائدة دخول «قد» فى قوله: وقد ينقسم الاول، بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر فى الكسر، وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر فى القطع، بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ «قد» على ذلك، فالفرق بين الكسر والقطع، ان الكسر لا يحتاج الى آلة بنفذ فيه والقطع محتاج اليها، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض، انهما يؤدبان الى الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف فى القسمة والفرض العقلى لا يقف اما ان الوهم يقف فلو جهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانه تفوت عن الحس ولا يدركها الوهم، فلا يقوى على قسمتها واثنيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية، ولانه لا تدرك الا الامور الحسية و هي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم فى القسمة بالضرورة، واما ان

قوله: «كلُّ جسمٍ ذو مفاصل»، قضیةٌ والجسم هو الطَّبعی المذكور، والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعیانها عند منبئی الجزء، لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها، شبهها بما فصل الحيوان وسماها باسمها.

قوله: «تنضم اجزاء غير اجسام تتألف الاجسام، وزعمون ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً وفرضاً، وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس»

اقول: ذكر للاجزاء احكاماً اربعةً اولها انها ليست باجسام، والثاني ان الاجسام تتألف منها، والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلاً، والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلّمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، والباقية تمهيداً لما ينقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع، وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات للممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكيل بعسرٍ، كالاّشياء الصلبة او بسهولة كالاّشياء اللينة، واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر، والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض.

و الفائدة في ايراد الفرض، ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا ينتهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصّغير والكبير والتناهي وغير المتناهي.

و العبارة عنها في النسخ مختلفة، ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً، وفي بعضها بحذف لفظة «و لاعن القطع» وفي بعضه باثباته ايضاً في الفرض. و الاول اصح، لانه لم يفرق بين القسمة الوهميّة والفرضيّة في موضع من الكتاب.

العقل لا يقف فلاته يتعلّق بالكليات المشتملة على الامور الصّغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها، فلا وقوف له في القسمة، م.

قوله : « و لا يعلمون انّ الاوسط اذا كان كذلك ^(١) ، لقي كل واحد من الطرفين منه

١. قوله : « و لا يعلمون انّ الاوسط اذا كان كذلك »، هذا بيان لنقضهم و تقريره ان الجسم لو كان مركباً من اجزاء لا يتجزى، لكان الجزء المتوسط بين جزئين، اما ان يكون مُلاقياً للطرفين او لا يكون، فان لم يكن مُلاقياً للطرفين يبطل حكماً من الاحكام؛ الاول الحكم الثانى و هو تأليف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتألف بالضرورة، و الثانى الحكم الرابع و هو انّ الوسط يحجب الطرفين عن التماس، فانه اذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس، و ان كان مُلاقياً للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر اولاً بالاسر، فان لاقيهما بالاسر تبطل ثلاثة احكام: الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس و هو ظاهر، الثانى ان تألف الجسم منهما فانه او تألف الجسم منها لا وجب ازدياد الحكم لكن الملاقات بالاسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقّق التأليف و اليه أشار بقوله: « مناقض للحكم الثانى »، الثالث انها لا يقبل الانقسام، لانّ الملاقات بالاسر يقتضى الانقسام و اليه الاشارة بقوله: و مع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى، و ان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لانّ احد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئاً و الطرف الآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط. فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير انّ الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط مُلاقياً للطرفين لا بالاسر، اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلاثة لازم، و القسم الاول و الثانى مُنتفیان يساعد الخصم عليه، فتعين القسم الثالث و هو مستلزم للتجزية و عند هذا تمّ النقص. ثمّ انه حيث لم يقع بهذا القدر، لما بين ان امر الحكيم ليس هو الالتزام بل تحقيق الحق فى نفس الامر، فربما يبطل شيء بطريق الالتزام و لا يكون باطلاً فى نفس الامر، اراد ان يتدرج بعد الالتزام، الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه، و لما كان نقيضه و هو عدم المُلاقة لا بالاسر، يتضمّن قسمين، فانّ عدم المُلاقة لا بالاسر بان لا يكون ملاقة اصلاً، او بان يكون ملاقة بالاسر فابطال النقيض لا يتمّ الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول و هو عدم ملاقة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه، و شرع فى ابطال القسم الثانى و هو المُلاقة بالاسر فوضع هذه المقدّمة بقوله: و انه ليس و لا واحد من الطرفين بلقاء باسره، حتّى يرهن عليها و فى دليل النقص انظار: احدها انّا لا نسلم ان القول بالملاقة بالاسر، يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء المُتداخلة و عدم حجب الطرفين من التماس، و انما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الاجزاء فى الجسم، فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلاً و بعضها غير متداخلاً (و حينئذ لا يلزم اللازم الاول، خ) و يتألف الجسم من الاجزاء المُتداخلة و غير المُتداخلة و كذلك لا يلزم

شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بآسره.»

اقول: هذا ابتداء شروعه في النقض. انما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس، لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيها، فان لاقاهما، فاما بالاسر او لا بالاسر.

فهذه اقسام ثلاثة، والاول ينافي كونه حاجباً لها، وايضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقة الاجزاء، والثاني ايضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس، وايضاً يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه، ومناقض للحكم الثاني، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي، والثالث يقتضي التجزئة، والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني أولاً، وهما ان لا يلاقى الطرفين. ويداخلهما لان الخصم، لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث، الذي يفيد

عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا: الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، والترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط والداخل والطرفين، فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب. و جوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة، فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقة او لا، فان لم يكن بينها ملاقة فلا تألف، وان كان ملاقة فاما ان تلاقى جميع الاجزاء متداخلة جميع الاجزاء لغير المتداخلة بالاسر او لا، والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل، والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء حيث لا يلاق بعضها بالاسر.

و ثانيه ان القول بالملاقة بالاسر، لا نسلم انه يقتضي التجزئة، فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغير في الذات، و جوابه ان الشيء اذا كان له طرفان، ينقسم باحد وجوه الانقسامات، واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري، وايضاً الوجهان والطرفان اذا كانا متلاقين، لم يكن الاوسط حاجباً واما كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة. وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانه متوسطة بينهما، فيتغاير جهاتها و اطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها، يختلف بحسب الاختلاف المحاذيات مع اتحاده. والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان، بل هو مبدأ خط و منتهى آخر، لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط والآخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط، وباعتبار آخر انه منتهى آخر، م.

النقض بقوله: «لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر» وقد تمت بذلك حجته على الخصم، ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المُشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا: ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم المُلاقاة ومع المُلاقاة بالاسر، ثم ترك الاول لان حالته اظهر، وصرح برفع الثانى بقوله: «وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره» وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعض كما سيأتى ذكره ولانه مع حالته، مستلزم للمطلوب، وانما رجع الى اثبات القسم الثالث، مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يُريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر، فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب.

قوله: «وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مُداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيّزهما او ما شئت فسم واحداً لم يكن له بُد من أن ينفذ فيه.»

اقول: يُريد بيان حال القسم الثانى وهو القول بالمُدخالحة، ففسره أولاً باتحاد المكانين والحيّزين.

واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيّز وذلك لان المكان عندهم، قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسّير، والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً.

واما الحيّز عندهم، فهو الفراغ الموهّم المشغول بالمتحيّز الذى لو لم يشغله لكان خلاء، كداخل الكوز للماء، واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء، فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المُماسّ للسطح الظاهر من المحوى، فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيّز المذكور معلوماً غير محتاج الى البيان، اشار اليه بقوله: «مكانهما او حيّزهما او ما شئت فسمه»، لئلا يناقض فى العبارة، والمعنى ان الطرف، لو جوز مجوز ان يداخل الوسط، فلا بُد من ان ينقذ فى الوسط.

قوله: «فيلقى غير ما لقيه»^(١) و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة.»
اقول: اى فليلقى الطرف حال النفوذ من الوسط، غير ما لقيه حال الماسة قبل النفوذ، و
 القدرُ الَّذِي لقيه حال الماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة، و
 المقتراد بيان المُغايرة المُلاقى فى الحالين من الجانبين، فأنه يقتضى قسمة الوسط
 بقسمين، و يمكن ان يفهم من قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، أنه يلقى حال النفوذ فى الوسط،
 قبل تمام المُداخلة غير ما لقيه حال الماسة قبل النفوذ، و القدر الَّذِي لقيه حال النفوذ،
 غير ما يلقاه عند تمام المُداخلة و هو اللقاء المتوهم للمداخلة و ذلك يقتضى قسمة

١. قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، الطرف لو داخل الوسط، لكان للطرف حالان؛ حال الماسة و
 حال النفوذ و هو يلقى شيئاً من الوسط فى حال الماسة و شيئاً آخراً منه فى حال النفوذ فاراد
 بيان المُغايرة بين الشئيين من الجانبين، فقال: الشئ الملقى من الوسط حال نفوذ الطرف، يغاير
 الشئ الملقى من الوسط، حال الماسة و اليه الاشارة بقوله: «فيلقى غير ما لقيه» و بالعكس و
 اليه الاشارة بقوله: «و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم» و هو يقتضى انقسام الوسط بقسمين و
 قال الامام: انَّ للطرف حالات ثلاث؛ الماسة و النفوذ و تمام المُداخلة و هو تلاقى شيئاً من
 الوسط حال الماسة، و شيئاً آخر حال النفوذ، و شيئاً آخر حال تمام المُداخلة، فالملقى من
 الوسط حال النفوذ غير المُلقى منه حال الماسة و هو معنى قوله: «غير ما لقيه» و الملقى من
 الوسط حال النفوذ دون المُلقى حال تمام المُداخلة و هو المراد من قوله: «و القدر الَّذِي لقيه
 دون اللقاء المتوهم» و يلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام و نحن نقول الَّذِي ذكره الشيخ،
 مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين، كفى فيه ان يقال الطرف
 يلقى حال النفوذ شيئاً من الوسط، غير ما لقيه حال الماسة، و اما ان هذا القدر من الوسط، مغاير
 لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو و ان كان صحيحاً الا انه حشو لا دخل له فى الاستدلال اصلاً، و
 الاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف و الوسط و تقريره انَّ الطرف لو داخل
 الوسط، فلا بد ان ينقذ فيه و حيثنذ يلزم انقسام الوسط و الطرف، اما انقسام الوسط، فلان الطرف
 يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال الماسة ضرورة ان لاقى من الوسط حال الماسة
 شيئاً و حال النفوذ شيئاً آخراً، و اما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الَّذِي لقى الوسط حال
 الماسة، غير ما يلقاه حال المُداخلة فانَّ الطرف انما يلقى الوسط حال الماسة بشئٍ و حال
 المُداخلة بشئٍ آخر و هو مستلزم لانقسام الطرف، م.

الوسط بثلاثة اقسام.

و الفاضل الشارح فسرّه على هذه الوجه، ثمّ طعن به بأنّ هذا البيان اقناعي^(١) لا برهاني!

١. قوله: «ثم طعن فيه بأنّ هذا البيان اقناعي» اقول: الاقناعي هو الدليل المُركَّب من المشهورات والمظنونات، ولما كان من المشهورات ان كلّ حركة لا بُدَّ لها من اولٍ وآخرٍ ووسطٍ على ما يُشاهدّها جميع النَّاس فجعل النَّفوذ هي حركة جزء في جزءٍ مشتملاً على الحالات الثلاث، مبنئ على المشهور، لكن وبما يمنع ذلك، فيقال: لم لا يجوز ان يكون نفوذاً لجزء في الجزء دفعةً؟ فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان؛ حال المماسّة و حال الدّخول، وانّما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كلٌّ و جزءٌ حتّى تكون حاله حال المُداخلة و حال تمامها والظاهر أنّه ليس كذلك.

فقال الشّارح: انّ هذا دليلٌ مغالطيّ لأنّ فيه مُصادرة على المطلوب، لأنّه انما يتمّ اذا كان للحركة احوال ثلاث وانّما يثبتُ للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلةً للقسمّة وانّما يكون قابلةً للقسمّة لو كانت المسافة اعنى الجزء المفروض قابلةً للقسمّة، وانّما تقبّل القسمّة، لو انتفى الجوهر الفرد، فدليله يتوقّف على اثبات الحالات للحركة، واثبات الحالات لها يتوقّف على قبولها القسمّة، و قبولُ الحركة القسمّة، يتوقّف على تجزئ المسافة، وهو يتوقّف على نفى الجوهر الفرد، فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفاً على نفيه وانّه مصادرةٌ على المطلوب، و ههنا اشكالات: الاول ان اعتراض الشارح على الامام لا يرد، لأنّه ما قال للنّفوذ الذي هو الحركة ثلاث حالات، بل قال الجزء النّافذ له ثلاث حالات، وجوابه: انّ ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات؛ الابتداء والوسط والآخر. الثّاني هب أنّه يلزم من ذلك، ان يكون للحركة تلك الاحوال، لكن السّؤال وارء على الشارح ايضاً فانه صرّح بأنّ للحركة مبدؤً و منتهى، اذا كانت قابلةً للقسمّة، متصله في ذاتها، وجوابه انّ الشّارح ما اعتبر المبدؤ و المنتهى في الحركة، بل اعتبر في الجزء حالتين؛ احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسّة و ثانيتهما حال الحركة وهو حال النّفوذ و لا شكّ انّ القدر الذي لقيه حال الحركة، غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام، بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسّة الى القسمين، حال قبل المُداخلة و بعد، فيقتضى ان يكون حركة جزء لا يتجزئ في جزء لا يتجزئ منقسمةً وهو باطل.

الثّالث لا نسلم انّ اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انّما يتمّ اذا كانت الحركة متصلةً واحدةً لا بُدَّ له من بيان، والجواب أنّه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصلةً واحدةً فلا يخلوا ما

و القول: هذا التفسير، يقتضى ان يكون للتفوذ الذى هو حركة ما، أول و هو حال المماسّة، و وسط و هو الحال الذى بعد المماسّة و قبل تمام المُداخلة، و آخر و هو حال تمام المُداخلة، و هذا انما يصحّ على رأى نفاة الجُزء و هو ان تكون الحركة متّصلة فى ذاتها، قابلة للانقسامات و اثباته مبنئ على نفى الجُزء و لا يصحّ على رأى مثبتيه، فانّ المتحرّك لا يُمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للتفوذ فى الجزء الواحد وسطٌ مسبقٌ بحالة و ملحقٌ باخرى، فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى، لا يكون اقناعياً بل يكون مشتتلاً على مُصادرة على المطلوب.

قوله: «و اللقاء الموهّم للمُداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط، ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له، و ان لا يتميّز فى الوضع، اذ لا فراغ عن لقاءه فحينئذٍ لا يكون ترتيب و وسط و طرف و لا ازدياد حجم، فان كان شئٌ من ذلك، لم يكن ما يكون عند توهم المُداخلة من الملاقة بالاسر، بلبقى فراغ و انقسم ما يتلاقى.»

اقول: اى المُداخلة التامة، يقتضى ان يكون الطّرف^(١) الملاقى للوسط بعينه، ما لقا

ان لا يقبل القسمة اصلاً و هو محال لانّ ثبوت الاحوال الثلاث يدلّ على الانقسام، فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل و او بالقوّة فانّ اشتملت على الاجزاء بالفعل و كلّ جزء حركة حركة عند المتكلمين و الحكماء، اما عند الحكماء، فظاهر و اما عند المتكلمين فالانّ آخر ما ينتهى اليه، تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء و هى لا يتجزئ عندهم، لو اشتملت تلك الحركة اعلى اجزاء بالفعل، يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعدّدة و أنّه محال، فتعيّن ان يكون الحركة قابلةً لانقسام غير متشمليّ على الاجزاء بالفعل، فيكون متّصلة فى ذاته و هو المطلوب. و اعلم ان اتصال الحركة لا دخل له فى بيان المُصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام، على ما مرّ. الرابع انّ الاقتناعى يطلق على الخطابى - كما ذكر - و يطلق على المقنع فى بادى النظر، و السّؤال انما يراد ان فسّر الاقتناعى بما ذكر، و لعلّ مراد الامام هو الثانى فلا ينافى كونه اقتناعياً لاشتماله على المُصادرة على المطلوب، نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام، فهو اولى بالقبول احرى، م.

١. قوله: «اى المُداخلة التامة يقتضى ان يكون الطّرف»، المُداخلة توجب ان يكون الطّرفان

للطرف الآخر المُداخل ايّاه، فأنهما مُتلاقيان بالاسر وحينئذٍ يرتفعُ الامتياز فى الوضع بين المُتداخلين، و الوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يُشار اليه اشارةً حسيةً و ذلك لانّ الاشارة الحسية الى احدهما، تكون بعينها اشارة الى الآخر اذا لا فراغ عن لقائه، و على هذا التقدير لا يكون ترتيب و وسط و طرف، اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء و لا ازدياد حجم، اى يناقض الحكم الثانى ايضاً، فان كان شئ من ذلك، اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحاً، لم يكن المُلاقة بالاسر و حينئذٍ يناقضُ الحكم الثالث فينقسم الجزء.

و الحاصل انّ تجويز المُدخاله يناقضُ الاحكام الثلاثة المذكورة جميعاً و تلخيص

متلاقيين و ان لا يتميّز الوسط فى الوضع عن الطرف، اذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف، اى ليس شئ من الوسط خالياً عن الطرف، بل هو بكلّيته مشغولٌ بالطرف، فليزِم امران: احدهما ان لا يكون ترتيب و لا وسط و هو ما تناقض الحكم الرابع، و ثانيهما عدم ازدياد الحجم و هو يُناقض الحكم الثانى و بيان لزوم الامرين، أنّه كان شئ منها واقعاً لم يكن المُلاقة بالاسر و قد فرضت كذلك هذا خلف، فقد ظهر انّ القول بالمُلاقة، يُناقض الاحكام الثلاثة، اما أنّه يناقضُ الحكم الثالث فلما ذكره اولاً من أنّه يستلزم تجزئة الجزء و اما أنّه يُناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا، هذا محصلُ كلام الشارح.

و فيه نظرٌ من وجوه؛ احدها انّ الدلالة على استحالة التداخل، قد تمت عند قوله: دون اللقاء المتوهم للمُدخاله فما فائدة هذا الكلام؟ ولا بُدّ للشارح من التعرض لامثال ذلك. و ثانيها، انّ هذا الكلام، كما قرره الشارح بعد فى المُناقضة و قد قال فيما سبق: انّ مناقضته تمت و شرع فى سلوك طريق البرهان. و ثالثها انّ قوله: بل بقى فراغ و انقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه، مستدرِكٌ لتمام الدليل دونه. و الصواب ان يحمل هذا الكلام على المُناقضة بل هو دليلٌ آخر على استحالة التداخل، او جواب لسؤال مقدّر، عسى ان يورد و يقال: لا نسلم انّ المُدخاله تستلزم ان يكون للطرف حالات او احوال و أنّما يكون كذلك، لو لم يكن الاجزاء مخلوقةً على التداخل، فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة، مُتدخاله فلا ثمة حركة؟ فاجاب بانه لو كان كذلك، يلزم ان لا يكون ترتيب و ازدياد حجم، فلا يكون الجسم متألّفاً منها و أنّه محالٌ، ثم لما ابطال المُدخاله، رجع الى اثبات المطلوب فقال: بل بقى فراغ، فليزِم انقسام الجزء و هذا توجيهٌ حسن، م.

هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء^(١)، يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء؛ اما امتناع ملاقاتها، او

١. قوله: «و تلخيص هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء» فيه مساهلة، لانّ الاقسام، باعتبار امتناع الملاقاة و عدمها غير منحصرة في الثلاثة، فانّ الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة، فان كانت ممكنة، فاما ان تكون واقعة او لا تكون، فان كانت واقعة، فاما بالكلّ او بالبعض، فهذه اقسام اربعة، و طريق القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملاقاة و عدمها و حاصل تلخيصه، بيان المطلوب بقياسين اقتراني و استثنائي، فانه لو تألف الجسم من الاجزاء، يلزم احد الامور الثلاثة الاول و كلّما تحقّق احدها، تحقّق احد الامور الثواني، يُنتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء تحقّق احد الامور الثواني، لكنّه منتفٍ: فيلزم انتفاء الجزء و هو المطلوب.

و اما المعارضة فتحريزها ان يقال الحركة موجودة في الحال، فيوجد الجزء الذي لا يتجرى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل و الحال، لكن الحركة الماضية و المستقبلية ليستا موجودتين، فلو لم توجد في الحال، لم تكن موجودة مطلقاً، هذا خلف. و اما الثاني، فلانّ تلك الحركة، غير منقسمة، اذ هي غير قارّة الذات، فلو كانت منقسمة، اذ هي غير قارّة الذات، فلو كانت منقسمة، لا يوجد اجزائها معاً، فلا تكون موجودة بجميع اجزائها، فما بها يقطع من المسافة، لا يكون منقسماً و الا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كلّ، فيكون منقسماً، فهذا محالّ و سيبيّن عند تحقيق اتّصال المقادير، انّ الزمان لا يتقسم الى الحال، بل هو فصلّ مشترك بين الزمانين الماضي و المستقبل و الحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فيه غير موجودة في الحال و لا يلزم ان لا تكون موجودة قطعاً، اذ لا يلزم من انتفاء الاخصّ، انتفاء الاعمّ و اما انّ الحركة الماضية و المستقبلية، غير موجودة ان اريد به أنّها غير موجودة قطعاً فهو ممنوع، و ان اريد به أنّها غير موجودة في الحال مسلّم، لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضي و المستقبل.

لا يقال: الزمان الماضي و المستقبل معدومان، فلا يكون الحركة موجودة فيهما، لأننا نقول: الاستفسار عائد، فان عنيتم أنّها غير موجودين في الآن، فمسلّم، لكن لا يلزم من كذب الاخصّ، كذب الاعمّ. و ان عنيتم أنّها غير موجودين في حدّ انفسهما فممنوع، لا يقال مطلق الوجود، منحصر في الاقسام الثلاثة، اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال، و الزمان الماضي، كما لم يوجد في الزمان المستقبل و لا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي و الا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر، ان غيره او يكون الشيء طرفان لنفسه، ان اتحد به و اذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام، لم يوجد اصلاً، فانّ الكلّي اذا انحصر في جزئيات و انتفى تلك الجزئيات باسرها،

ملاقاتها بالكلّ، وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء، اما امتناع تألف الاجسام منها، او عدم امتيازها فى الوضع، او تجزئتها وهذه محال، فالقول بها محال.

فهذا تقرير هذه الحجة، و الفاضل الشارح، اورد مَن حُجج مثبتى الاجزاء معارضة لها و هى ان الحركة موجودةٌ غير قارّة و ينقسم الى ما مضى و الى ما يستقبل، و هما غير موجودين، و الى ما فى الحال و لو لا وجوده، لما كانت الحركة موجودة و هو ان انقسم لم يكن جميعه موجوداً، لكونه غير قارّ، فاذن لا ينقسم و لا ينقسم ما به يقطع المتحرّك من المسافة و الا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزّى و ينحلّ هذا لا شك عند تحقيق اتّصال المقادير على ما سيأتى - ان شاء الله تعالى - قوله :

* وهمّ و اشارة *

«و من النَّاس من يكاد يقول بهذا التّأليف^(١) و لكن من اجزاء غير متناهية».

انتفى ذلك الكلّى قطعاً، لاثنا نقول: الزّمان لو لم يوجد فى احد الازمنه، وجب ان لا يكون موجوداً، بخلاف الزّمان، فانه ليس بزمانى، بل هو موجودٌ فى حدّ نفسه و هذا كما يقال: لو كان المكان موجوداً، لكان فى مكانٍ آخر و هلمّ جراً و تبريز مثلاً، او موجودٌ فى تبريز، او فى بغداد و ليس كذلك، بل المكان له وجودٌ فى حدّ ذاته و لا وجود له فى مكان، فان قلت: الامام لم يورد تلك الدّلالة، بل قال الحركة الماضية، هى ما كان ماضياً و الحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره، فلو لم يكن للحركة حضورٌ، لم تكن ماضية و لا مستقبلية و هذا لا ينفع بما ذكرتم، فنقول: السّؤال عائدٌ، لانه ان عنى بذلك انّ الحركة الماضية، ما كان حاضرٌ فى الحال و المستقبلية ما ستحضر فى الحال و يتجدّد فهو ممنوعٌ و ان عنى به انّ الحركة الماضية ما وجد فى الزّمان الماضى و المستقبل ما يوجد فى الزّمان المُستقبل، فهو مسلمٌ لكن، لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة ماضية و لا مستقبلية و فى هذا الجواب ضعفت لاثنا نعلم بالضرورة انّ الحركة موجودة فى الزّمان الحاضر، فليست ماضية و لا مستقبلية و هو غير مستقبلية و هو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها و الحقّ فى الجواب ان يقال المراد بالحركة، ان كان هى بمعنى القطع، فهى غير موجودة و ان كان هى بمعنى التّوسط، فليس يلزم من عدم انقسامها، ثبوت الجزء و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة و هو ممنوع، م.

١. قوله: «وهمّ و اشارة»، و من النَّاس من يكاد يقول بهذا التّأليف»، الاشارة ههنا، مستدركة لأنّ

مذهبهم اذا حَقَّقْنَاهُ تَرَكَّبَ الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية و قد تبَيَّنَ بطلانه، فَالنَّظَرُ فيما سبق، كافٍ في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالثبته و جوابه ان النَّظَرَ السَّابِقَ، و ان كفى في نفي هذا الوهم اَلَا، اِنَّ الشَّيْخَ، لم يكتف به فكأنه لم يتعبه، بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة، فلهذا عبَّر عنه بـ«الاشارة». و العمدَةُ هِيْهُنَا اَنَّ هَؤُلَاءَ لا يعترفون بتَرَكَّبَ الجسم من اجزاء لا يجتزى، بل يحيلونه صريحاً لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون، حكى منهم اَنَّهُمْ ذَاهِبُونَ اليه بطريق الالزام. قال الشيخ في الشفاء: و اما الَّذِينَ قالوا بوجود اجزاء لا يتجزى غير متناهية للجسم، فقد دفعهم الى هذا القول، امتناع تَرَكَّبَ الجسم من اجزاء لا يتجزى و ذلك لانهم لما احوالوا ذلك، كان عندهم ان الجسم ليس مُتَنَاهِياً في قبول الانقسام، بل اَنَّهُ يقبل الانقسام الى غير النِّهَاية، لكنَّهُمْ زعموا اَنَّ الانقسام، لا يكون اِلَّا الى الاقسام الموجودة، فلا جرم ذهبوا الى اشتغال الجسم على اجزاءٍ غير متناهية. و هذا هو الَّذِي نقله الشارح من اَنَّهُمْ لما وقفوا على حجج نقاة الجزء، اذعنوا لها و حكموا بِأَنَّ الجسم، ينقسم انقسامات لا يتناهي، لكنَّهُمْ لم يفرقوا بين القوة و الفعل و حكموا باشتغال الجسم، على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً، فان قلت: لا يلزم من نفي الجزء، ان يكون الجسم غير متناهٍ في الانقسام، لجواز انتفاء الجزء و تناهي الاجسام في قبول الانقسام، كالشهرستاني، فنقول: هذا الاحتمال بين البطلان، غير معتمد به، عند الشيخ، حَتَّى اَنَّهُ لم يعده من مذاهب المسئلة ثُمَّ اَنَّهُمْ لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم، و لا شكَّ اَنَّ الكثرة اَتَمَّامٌ يتألف من الآحاد و الواحد من حيث اَنَّهُ و احداً لا ينقسمُ بالفعل، فيكون الجسم مشتملاً على اشياء لا ينقسمُ بالفعل. ان قلت: هب اَنَّ الاحد، من حيث اَنَّهُ آحاداً، لا ينقسم اِلَّا اَنَّهُ لا يستلزم اَنَّهُ لا ينقسم بالفعل اصلاً، لجواز اَنَّهُ لا ينقسمُ من حيث اَنَّهُ آحاد و ينقسمُ بِالذَّاتِ كالعشرة، فَاِنَّهَا لا تنقسمُ من حيث اَنَّهُ واحدة و تنقسمُ بالفعل، فنقول: متى وجدت الكثرة، وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة اَنَّهُ لا معنى للكثرة اِلَّا مجموع الاشياء اَلَّتِي كُلُّ واحدٍ منها، يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسمُ بالفعل و اِلَّا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً و اما القياس الَّذِي وضعه الشارح، ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه و يُمكن تقريره من وجهين: احدها اَنَّ كُلَّ ما يشمل عليه الجسم من الآحاد، فهو غير منقسمٍ بالفعل و كُلُّ غير منقسمٍ بالفعل، لا يُمكن ان يقبل القسمة، لكن ما يشمل عليه الجسم، لا يقبل القسمة و هو الجزء الَّذِي لا يتجزى، و الآخر ان كل جسم، فهو مشتملٌ على اشياء غير منقسمة و كُلُّ مشتملٍ على اشياء غير منقسمة، فهو مشتملٌ على اشياء ممتنعة الانقسام، فكل جسم مشتملٌ على اجزاء ممتنعة الانقسام، و هي الاجزاء اَلَّتِي لا

اقول: يُريد ابطال الاحتمال الثاني، المنسوب الى النظام و غيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة، وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدرُوا على ردّها، اذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم، ينقسم اتقسامات لا تتناهي، لكنّهم، لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشّيء بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الاتقسامات التي لا تتناهي، فهو حاصلٌ فيه بالفعل، فحكموا باشماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً، وهذا الحكمُ ينعكس بعكس النقيض الى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلّاً في الجسم من الاتقسامات، فهو لا يمكن ان يحصل في، ثمّ أنّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنّ الكثرة، إنّما تتألّف من الآحاد، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فاذن، قد تحصّل من اقوالهم مقدّمتان، هما ان الجسم يشتملُ على اشياء غير منقسمة وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً، فإنّه لا يقبل القسمة، فينتج فالجسم يشتملُ على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّى وقد لزمهم وان لم يصّرّحوا به أنّ القائلين به، يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهي، فهوّلّا كادوا ان يقولوا بهذا التّأليف ولكن من اجزاء غير متناهية.

قيل: وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب

يتجزّى، م.

١. قوله: «و قد تناظر الفريقان» الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألّف من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة، لا في زمان غير متناه، لأنّ قطع المسافة المحدودة، يتوقّف حيثنّ على قطع اجزائها الغير المتناهية و قطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الاّ بحركة غير متناهية في زمان غير متناه. اجاب عنه: الفريق الثاني بأنّ لا نسلم أنّ قطع المسافة، موقوفٌ على قطع اجزائها الغير المتناهية و إنّما يكون كذلك، لو لم تكن للمتحرّك طفرة من جزء الى جزء و ترك للاوسط. ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة، لان الزمان والحركة عندهم كالجسم، مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين، فلا يلزم ممّا ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء، في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به، وايضاً لهم ان يتكفّوا بتجويز التداخل في ذلك، لأنّ الاجزاء، اذا تداخل بعضها في بعض، لم يتوقّف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدّلوا ثانياً بان قالوا: لو تألّف الجسم من اجزاء لا يتجزّى كان الجسم، غير متناهٍ في الحجم، لأنّ

التأليف موجب لازدايد الحجم، اجابوا عنه بتجويز التداخل، حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم، ثم قالوا: لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزى، فالطوق الكبير من الرّحى، اذا تحرك جزئاً واحداً، امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزئاً واحداً و اكثر و ألا لكان الطوق الصغير - مثلاً - او ازيد، فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى. فاجاب عنه، الفريق الاول بانّ الطوق الصغير، يتحرك جزئاً ألا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير، اجزائاً آخر، ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً. فقالوا: بسكون البطيء فى بعض ازمته حركة السريع و لزهم من ذلك تفكك اجزاء الرّحى و اعلم انّ هذ الرواية مأخوذة من الشفاء و الانسب بما فيه ان يقال: لما حاول الفريقان المناظرة، قال الفريق الاول: لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية، لما بلغت حركة الى الغاية و التالى باطل، ببيان الملازمة انّ الاجزاء لو كانت غير متناهية، لكان للجسم اقسام و انصاف فى اقسام الى غير النّهاية، فالحركة انما تبلغ غاية المسافة، اذا بلغت الى نصف نصفها، لكنّ الانصاف غير متناهية و الانصاف الغير المتناهية لا يقع ألا بحركات غير متناهية، فيستحل ان تبلغ النّهاية، فلما اوردوا واضحة بيّنة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين، فمن حاك حكي اتى رأيت شخصين، يتحركان احدهما سريع الحركة جداً و الآخر بطيء الحركة فى الغاية و لم يلحق السريع البطيء اصلاً لأن المسافة التى بينهما، مركبة من اجزاء لا يتجزى لا تنهاى. و عندى انّ خصوصية البطيء، ملقاة ايضاً لأن الواقف ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع و حينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المحرك فى الغاية الى الساكن اولى و اقرب، لأنه ابعد و اغرب. و من قائل قال: اتى لاحظت فى بعض مطارح النظر ذرة تسير عليها بغلة و هى لا تفرغ عن قطعها البتة، لأنها مركبة مما لا يتناهى و المثل الاول للقدماء، و الثانى للمتأخرين و على هذا، فقد طال تشنيع هؤلاء و شناعة اولئك، فالتجؤ الى القول بالطرفة و هى ان يتحرك الجسم حذاً من المسافة و يحصل فى آخر من غير ملاقة الوسط و محاذاته، فورد الاولون لذلك مثلاً و هى انّ الدائرة العظيمة فى الرّحى و الصغيرة القريبة الى المركز، اذا تحركان فلو كان حركتهما متساويين، حتى انّ العظيمة اذا قطعت جزءاً، فقطع الصغيرة ايضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة و محال ايضاً ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة انّ الرّحى متصل ملتزم بعضها ببعض، فبيّن انّ الصغيرة يتحرك و تقل ظفراتها مع انّ العظيمة تتحرك و تكثر طفراتها، اما عدداً او مقداراً حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام، تصدى الآخرون للالزام بما الزمهم و كان يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا

وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بالطرفة، ولما الزمهم ايضاً وجوب كون المُشتمل على ما لا يتناهي غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الاجزاء.

ولما لزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرّحى عند حركة الجزء البعيد و قطعه مسافةً مساويةً لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعضى ازمته حركة السّريع، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرّحى عند الحركة، فاستمرّ التّشنيع بين الفريقين بالطرفة و تفكّك الرّحى على ما هو المشهور.

قوله: «و لا يعلم ان كلّ كثرة كان متناهية او غير متناهية، فإنّ الواحد و المُتناهى موجدان فيها»

اقول: قال الفاضل الشارح: انّ الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه و على ما يكون بالقياس الى قلّة و كثرة ما و الاولى من مقولة الكمّ، و الثانية من مقولة المضاف و الواحد على التقديرين موجودٍ فيها.

أما المُتناهى، ان اراد به المُتناهى في المقدار، فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لانّ الكثرة، تقع على المعجّرات ايضاً، و ان اراد به المُتناهى في العدد، فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقية، لانه لا يكون موجوداً في الاثنين، اذ لا عدد اقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة اضافيّة، لانّ الاثنين ليس بكثرةٍ اضافيّةٍ فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافيّة، حتّى يستقيم الكلام.

اقول: هذه مؤاخذهٌ لفظيّة^(١) قليلة الفائدة، اذا المقصود واضحٌ.

بأن الرّحى تُنفكّ اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء في اثناء حركته ليُمكن للسّريع لحوقه، و بالجملة احدهما وقع في شناعة الطرفة و الآخر في شناعة التفكّك و هذا التقرير افيد و احسن، م. ١. قوله: «هذه مؤاخذهٌ لفظيّة» لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم، لانّ الامام، انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه الا انّ المراد، لو كان المُتناهى في الكلّ المتّصل، لم يكن موجوداً في كلّ كثرة يوجد، و لو كان المتناهى في العدد، لا يوجد ايضاً في كلّ كثرة

قوله : «فاذا كان كُلُّ متناهٍ يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد، ليس له حجمٌ ازيد من حجم الواحد، لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد».

اقول: تقريره كُلُّ عددٍ متناهٍ من الكثرة^(١) اذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان لا يكون حجم

حقيقية، فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية و بالمُتناهى المُتناهى فى العدد، و ليس هذا مؤاخذه على الشيخ. فنقول: بلى، اخذ عليه و تقريره المؤاخذه ان قوله كُلُّ كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد و المُتناهى فيها منقوص بالاثنتين فانه كثرة و لا يوجد فيه المُتناهى فى الكم المتصل و المُتناهى فى الكم المنفصل، فلا يصدق على الاطلاق ان كُلُّ كثرة يوجد فيه المُتناهى اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية، فحينئذ يندفع المؤاخذه، هذا ما ذكره فى شرحه.

فاجاب عنه الشارح بان المقصود واضح و لا يستراب فى ان المراد من الكثرة، الكثرة التى يتألف منها الجسم و هى غير متناهية عند النظام، فيكون المُتناهى موجوداً فيها، و اما قال متناهية او غير متناهية، لانه سيعتبر جسماً من اجزاء متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجماً فى كُلِّ جهة. فقال: كُلُّ كثرة يتحصّل منها الجسم، سواء كانت متناهية او غير متناهية، فان الواحد و المُتناهى موجودان فيها، اما الواحد فظاهر، و اما المُتناهى فلان اقل ما يتحصّل منه الجسم، هى ثمانية اجزاء و لا شك ان المُتناهى موجود فيه. و اعلم ان المقدمة القائلة بان كُلُّ كثرة مُتناهى، يوجد فيها الواحد و المتناهى مستدركة فى الاستدلال لتامامه بدونها، م.

١. قوله: «تقريره كُلُّ عددٍ متناهٍ من الكثرة» لو كان فى الجسم كثرة غير متناهية، لكان فيه كثرة مُتناهىة، فالكثرة المُتناهىة فيه اما ان لا يكون حجماً ازيد من حجم الواحد، او يكون و الاول باطل و لا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار، و للنظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل، و تحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم: التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان يكون كُلُّ تأليف لا يكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة و من البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهى على المقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيداً، و ان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة، لكن نمع انتقال التالى، بل بعض التأليف عند النظام، ليس يفيد ازدياد الحجم و جوابه ان الشيخ ابطال التداخل فى نفس الامر، فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع الى مقدار الواحد، لزم ان لا

يكون بعض التأليف مفيداً لازدياد الحجم، لكنّ التالى باطلٌ و الّا لكانت الاجزاء مُتداخلة و التداخل محالٌ على ما مرّ. و انما قال بل عسى العدد، لانه ربما يقع فى الظنّ انّ الاجزاء و ان تداخلت و اتحدت فى المقدار، الّا انها متعددةٌ بحسب ذواتها، و فى التحقيق ليس يفيدها، اى ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضاً، لانّ الاجزاء حينئذٍ يتحدّ فى الوضع لاتحادها فى الحيز، فلا امتياز بينها فى نفس الحجميّة لتساويها فى نفس الحجميّة و لا فى لوازمها، لانّ التساوى فى الملزوم، يوجب التساوى فى اللوازم، و لا فى عوارضها، لانّ الاجزاء لما كانت متداخلة متّحدة فى الوضع فلا شيئاً يفرض عارضاً لواحد منها الّا و نسبة ذلك العارض الى ذالك الواحد، يكون بعينها نسبته الى الاجزاء الآخر فلا امتياز بينها اصلاً فاعدد، و اعتراض عليه الشارح بانّا لا نسلم انّ تلك الاجزاء، اذا تداخلت و اتحدت فى الوضع، لم يتميّز بحسب العوارض، فانّ من الجائز ان يكون احدها معروضاً لعارض بجهة و حيثيّة، و الآخر لآخر بأخرى و يقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين. او لا ترى انّ قطراً من الدائرة اذا قاطع قطراً آخرأ حدث نقطة للتقاطع فى المركز، ثمّ اذا قاطعها قطراً آخر حدث تقطعتان آخرتان و هكذا فهذه النقطة الّتى هى اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متّحدة فى الوضع ممتازة كل منهما عن الأخرى بحسب العوارض ضرورة انّ نقطة منها محاذية للقطر و آخر لآخر.

لا يقال: لا نسلم انّ هيهنا نقطاً متعدّدة بل الانصاف كلّها يتقاطع على المركز الّذى هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر الخطوط، و اختلاف الاضافات مع وحدة الشئ، ممكن لانّا نقول، هذا الكلام على سند المنع، فانّ ذلك المثل ربما اورده لتوضيح المنع لا التّفصّل، و ايضاً لو فرضنا انّ ثمّ نقطة واحدة يختلّف عوارضها، فلمّا جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشئ، فبالاولى جواز اختلافها، حيث لا تُدخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد فى العوارض.

لا يقال: لعلّ المراد انتفاء التعدد فى الخارج و حينئذٍ يندفع المنع باسره لانّ الاجزاء اذا تداخلت و اتحدت فى الوضع، فكُلّ شئ يعرض احد الاجزاء فى الخارج، فهو عارضٌ للآخر، و كلّ جهة لاحدها فى الخارج، يكون جهة للآخر و هذا ضرورى لا يمكن منعه. لانّا نقول: لا نسلم انّ الاجزاء اذا تداخلت و اتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجيّة كلّها، غاية ما فى الباب أنّها تكون متّحدة فى العوارض الوضعيّة اى المتعلقة بالاشارة الحسيّة لكن لا يلزم منه ان يكون متّحدة فى جميع العوارض لجواز افتراقها فى العوارض العقليّة، اى غير الوضعيّة، و الى هذا اشار بقوله: «و الحقّ فى ذلك»، الخ و اذ قد بطلّ انّ حجم العدد المتناهى، لا يكون ازيد من حجم

ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد، او يكون.

وهذان قسمان و الشيخ اشار الى ابطال القسم الاول، بأن التآليف على ذلك التقدير، لا يكون مفيداً للمقدار و ذلك لأن الحجم، لا يزدادُ به، ثم قال: «بل عسى العدد»، اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً و لم يقل، بل العدد.

قال الفاضل الشارح و ذلك لوقوع الظن بأنه، يُفيد زياد العدد و ان لم يكن يفيد زيادة المقدار و فى التحقيق ليس يفيدُها ايضاً لأن الاجزاء اذا كان مقدارُها مساوياً لمقدار الواحد منها، يكون فى حيّز الواحد و حينئذٍ يستحيلُ ان يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية

الواحد، ظهر ان يكون الحجم يزدادُ بحسب ازدياد الاجزاء لا شك ان يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض، فى جميع الجهات، فيحصل حجم فى الجهات الثلاث فيحصل جسم، و انما حصل اولاً حجم فى الجهات الثلاث، ثم حصل جسم لأن الجسم، لا يطلق الا على ما له الامتدادات الثالث، بخلاف الحجم و ظن الامام ان الضمير فى بينها راجع الى الكثرة و اللفظ البين يقتضى التعدد فلا بُد من تقدير غيرها بان يقال: و امكنت الاضافات بين تلك الكثرة و غيرها فى الجهات، فانّ التقدير انّ الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد، و اقل ما فيه ان يحصل منه حجم فى جهة، فاذا اُضيف اليه كثرة اخرى، يحصل حجم فى جهتين، ثم اذا اُضيف اليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة، حصل حجم فى كُلّ جهة فيكون جسماً. فهذا الحمل و ان كان صحيحاً الا ان يحوج الى تقدير لفظة غيرها و يشمل على استدراك، اذ حصول الامتدادات الثلاث، لا يتوقف على انضمام الكثرات، بل يكفى فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه بعض من حقق من المتكلمين، و اذ قلنا يعود الضمير الى الآحاد - كما فسرناه - يصفوا الكلام عن شوبى التقدير و الاستدراك. و لعل الامام فهم من الاضافة، النسبة، حتى يكون المعنى: و امكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء و الجسم الغير المتناهى الاجزاء و هو بعيد عن الصواب، لأن اعتبار النسبة بعد تحصيل النسبتين، و الجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل. و الحاصل انّ الضمير ان عاد الى الآحاد استقام الكلام من غير شوب، و ان عاد الى الكثرة، فاما ان يُراد به الجسم المتناهى الاجزاء، او يُراد به الكثرة المتناهية، قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء، حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه و بين الجسم الغير المتناهى الاجزاء، يلزم اعتبار النسبة، قبل حصول المنتسبين، و ان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء، امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضممار، و استدراكه اولى. م.

او بشيء من لوازمها، اذ لا يتخلف الحجم، ولا بشيء من العوارض، لأنها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلاً، فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان، لم يجزم بالنفي والاثبات، بل بنى الامر على التجويز.

واقول: عدم الامتياز في الوضع، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض، فان النقط التي هي اطراف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبار، والحق في ذلك، ان التعدد من لواحق التغاير، والتغاير قد يكون عقلياً، وقد يكون وضعياً، وعن التداخل يرتفع التغاير الوضعي، دون العقل، فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد، على سبيل التجويز.

قوله: «وان كان لكثرة متناهية منها، حجمٌ فوق حجم الواحد، وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات، حتى كان حجم، في كل جهة فكان جسم».

اقول: هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين، واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسم ذا طول و عرض و عمق، وذلك ممكنٌ على تقدير ازدياد الحجم، بازدياد الاجزاء، وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً، فيكون جسماً.

وقوله: «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» اي: حصل حجم في كل جهة فحصل جسم، وانما قال ذلك، لان الجسم، لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلاث. والحجم يطلق على ما يكون له مقداراً، ممانع لان يدخل فيه آخر مثل. قال الفاضل الشارح: ينبغي ان تُضمر في المتن لفظة: وذلك، ان يقال: وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة، سقطت من قلم الشيخ: او الناسخ، او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها.

اقول: ليس الى هذا الاضمار احتياج، لانه الهاء في قوله: «وامكنت الاضافات بينها»، لا يعود الى الكثرة، بل يعود الى الآحاد التي يعد إليها الضمير في قوله «منها». والتأليف بين الآحاد، انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات، لا ان يفرض اولاً تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الآخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل

الشارح فسّر الاضافة بالنسبة و فهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية و بين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات و ذلك بعيد عن الصواب لقوله: بعد ذلك، حتّى كان حجم فى كلّ جهة، فإنّ النسبة أنّما يكون بعد صيرورتها جسماً لا قلبها. و الا صوب ان يفسّر الاضافة بضمّ الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه.

و اعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) فى مناقضة القائلين، بأنّ كل جسم يتألف ممّا لا يتناهى و ذلك لأنّ الجسم الذى آلفه، قد تألف ممّا يتناهى؛ لكنّه لم يقنع بذلك، بل قصد بيان أنّ الاجسام المتناهية المقادير، لا تتألف ممّا لا يتناهى اصلاً.

قوله: «كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر».

اقول: هذا تالٍ لقوله: «ان كان لكثرة متناهية منها حجمٌ فوق حجم الواحد و امكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات، حتّى كان حجم فى كلّ جهة فكان جسم». و الجميع متّصلة شرطية، و ذهب الفاضل الشارح الى أنّ قوله: «فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده» الى قول: «متناهى القدر»، قضية واحدة موضوعها الجسم و محمولها قضية أخرى، هى قوله: «كان نسبة حجمة»، الى قوله: «نسبة متناهى القدر» و لفظة «كان» رابطة و المجموع تالٍ للمقدّم المذكور، و الاظهر ما ذكرناه.^(٢)

١. قوله: «و اعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه»، لأنّه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء، فيكون بعض الاجسام، ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم، لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية الفائلة لا شى من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية. لا يقال هذا الجسم صناعى، و الكلام فى الاجسام الطبيعية، فالسالبة الجزئية، لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع، لأننا نقول: لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات، فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجوداً فى الطبيعة، م.

٢. قوله: «و الاظهر ما ذكرناه»، و ذلك لوجهين احدهما ان كان فى قوله فكان جسم ماض بغير

قد، والجزاء اذا كان ماضياً بغير قد لم يجز الفاء. وثانيهما ان اسم كان الناقصة و هو جسم نكرة و هو غير جائز و هذا بحث لفظى، و اما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين و هو انه ان كان لكثرة مُتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المُنتهى الاجزاء، الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج فى القياس الاستثنائى و ان كان لزومية منعناها. غاية ما فى الباب، ان المُشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه و اما ان ذلك لازم من التقدير المذكور، فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم، نسبة متناه الى غير متناه الا انه اذا كان حجم الكثرة المُتناهية ازيد من حجم الواحد، فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء و هو نسبة متناه الى غير متناه، و الاقرب ان يقال، كان فى قوله كان جسم تامة، و فى قوله: كان نسبة حجمه رابطة، و الجملة صفة لجسم، فلو كان كثرة مُتناهية حجم فوق حجم الواحد و انضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث، يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير، و الجسم فى نفسه، موصوفٌ بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت و كيت فى نفس الامر من اللوازم. فان قيل: لا حاجة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم فى جميع الجهات لتحصيل الجسم، فانه يكفى ان يقال: ان كان لكثرة مُتناهية من الاجزاء حجمٌ فوق حجم الواحد، كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزائه مُتناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء، نسبة المتناهى، الى غير المُتناهى لكنه نسبة متناه الى متناه. اجاب بان النسبة هى احدُ المقدارين من الاجزاء، و اذا قلنا اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة او اربعة او غير ذلك، فانما يصح اذا كانا من نوع واحد و كان - اى المنسوب - اذا ضم اليه امثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه، فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخطوط، و لا الخط الى سطح و لا السطح الى الجسم، فان الجسم ليس حاصلاً من اجتماع السطح، و لا السطح من اجتماع الخطوط، و لا الخط و من اجتماع النقط، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً و لذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبته. و فيه نظر لان الجسم لو كان متألّفاً من الاجزاء و كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء، بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً و لعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر.

و تقرير الكلام ان يقال: ان كان حجمُ الاجزاء المُتناهية ازيد من حجم واحدٍ منها و حصل من تأليفها في الجهات جسمٌ كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر، متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر، الى شيءٍ مُتناهي القدر. و اعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المُتناهية و بين سائر الاجسام الا بعد ان صيرهُ جسماً و ذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحدٍ كالجسم و السطح و الخطّ مثلاً.

قوله : «لكن ازدياد الحجم، بحسب ازدياد التأليف و النّظم، فتكونُ نسبة الآحاد المُتناهية الى الآحاد الغير المُتناهية، نسبةً متناهٍ الى متناهٍ و هذا خلفُ محالٍ.»

القول: هذا استثناءٌ لنقيض تالي المتصلة المذكورة، يُريد به انتاج نقيض المقدم و صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً ممّا لا يتناهي، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي، اما ازيد من حجم الواحد، او ليس بازيد منه، و الثاني باطلٌ، لأنه لا يُفيد زيادة المقدار، و الاول ايضاً باطلٌ لانه لو كان حقاً، لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي في الجهات الثلاث الى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهي نسبةً متناهٍ الى متناهٍ، لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء، فنسبة متناهٍ الى متناهٍ كنسبة متناهٍ الى غير متناهٍ. هذا خلفُ محالٍ، فليس الاول حقاً و اذا بطل القسمان، بطل المقدم و هو كون الجسم مؤلفاً ممّا لا يتناهي.

• تنبيه •

و اما قوله: هذا استثناءٌ لنقيض التّالي، فليس معناه ان نفس الاستثناء، بل المُراد أنه يُفيد الاستثناء، او يستلزمه اطلاق الاسم اللازم على الملزوم، فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف و النّظم، و جب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير مُتناهي الاجزاء، نسبة متناهٍ الى متناهٍ و هو نقيضُ التّالي لكن استثنائه انما يصحُّ لو كان هو الواقع في نفس الامر و ليس كذلك فالصواب جعل تالياً كما سبقت الاشارة اليه، م.

«اليس اذا اوجب النظر^(١) ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية

١. قوله: «اليس اذا اوجب النظر» اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه، فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه، لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية، و هما باطلان بالنظرين السابقين. فان قلت: الثابت بالنظر السابق ان الجسم، ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ، فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلاً في نفسه فنقول: المطلوب في هذا الفصل، ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله: فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد، متصل في نفسه و الا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل، فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل، كان جسماً مركباً لا مفرداً، هذا خلف.

قال الشارح: لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركباً من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية، ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة، غير حاصل في الجسم، لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم، فاجزائه ان لم يقبل الانقسام، وجد الجزء الذي لا يتجزى، و ان قبلت الانقسام، فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة، و المقدّر خلافه، و اذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم، غير حاصل، فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصل في الجسم، فيكون الجسم المفروض متصلاً، او يكون شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام، لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام، بل الى ما يقبل و هو الجسم المتصل، فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم.

و اعلم ان هذا البحث، انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم، و اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد، فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه، كما بيناه و حيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول اما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد، بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل، فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد، و الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية، ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل، مقدمتين احدهما ان الجسم، لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية، و في الثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل و الاولى مهلة و الثانية جزئية و اعتبر في الاولى، لا يجوز ان يكون، و في الثانية ليس يجب ان يكون، و اورد المطلوب جزئياً و اعتبر فيه الامكان، فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها. قال الامام: انما ذكر في القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون و في الثانية ليس يجب

ان يكون، لأنَّ تركَّب الجسم من اجزاء غير مُتناهية، يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون، واما تركَّب الجسم من اجزاء متناهية، فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركَّبة فظاهراً، واما في الاجسام البسيطة، فلامكان انقسامه الى اجزاء، فلا جرم لم يقل: يجب ان لا يكون، بل ليس يجب ان يكون. وهذا ليس بتمام، لأنَّ تركَّب الجسم من اجزاء مُتناهية، انما لم يمتنع او كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام، لكنَّ الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله: الى ما لا ينفصل. واما أنَّ القضية الثانية جزئية، فلأنَّه لما ابطال الموجبة الكلَّية، ثبت السالبة الجزئية واما أنَّ المطلوب جزئى، فظاهراً الشَّرح، ان ذلك لاهمال احد مقدَّمتيه وجزئية الأخرى فأنَّه لما ثبت أنَّ الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و أنَّ بعض الجسم، لا يشمل على اجزاء متناهية، ثبت أنَّ بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية، لا يشمل على اجزاء متناهية، فيكون بعض الجسم، عديم المفاصل و فيه نظر لأنَّ المُهملة في قوَّة الجزئية و الجزئيتان لا ينتجان شيئاً واما اعتبار الامكان في المطلوب، فذكر الامام عيله سؤالاً تقريره أنَّه لما ثبت أنَّ الجسم ليس يتركَّب من اجزاء لا تتجزى، ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المُتناهية، و لما ثبت أنَّ الجسم، ليس تتألف من اجزاء غير متناهية، ظهر امتناع حصول جمع تلك الانقسامات بالفعل، و حيثنَّ لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل، لأنَّ كُلَّ جسم قُرض، فاما ان لا يكون منقسماً بالفعل، او يكون منقسماً و ايّاً ما كان، يصدق الجزئية اما على التَّقدير الاول فظاهراً واما على التَّقدير الثانى، فلأنَّ انقسامه اما ان ينتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل، او لا ينتهى فان لم ينته، فقد حصل الانقسامات الغير المُتناهية بالفعل و هو محال و ان انتهى الى جزء لا تنقسم بالفعل، فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام و هو ايضاً محال و الا لم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام و هو الجسم العديم المفاصل.

فقد بان أنَّه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية و امتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفاصل، فلم قال اوجب امكان وجود جسم و اجاب اولاً بأنَّه يجوز ان يكون المراد بالامكان العام و هو لا ينافى الوجوب و ثانياً بأنَّ المُمتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية و اما كُلُّ واحدٍ من الانقسامات فهو ممكن لا واجب و لا ممتنع، فكلَّ جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل، بل يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون، ألَّهم لمانع خارجي و شىء من هذين الجوابين، لا يصلح ان يكون جواباً لسؤال السائل، فأنَّه لم ينف صحة كلام الشيخ حتَّى يصحَّحه في الجواب، بل الستكشف عن حكمة اقتضائه على الامكان مع أنَّ اللازم وجود

وأنه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل.

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزى، سواء متناهية او غير متناهية، ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليس بحاصلة في الجسم المفرد، بل ثبت ان بعض الاجسام، غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام، فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسمّاه «تنبيهاً» لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدّم واما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان يكون الجسم، لا يجوز ان يكون مؤلفاً، ولم يقل: كل جسم، لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى، هو ان الاجسام المتناهية الاقدار، لا يجوز ان تكون متألّفة ممّا لا يتناهى فقط، ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر، لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه، فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً، لئلا يوهم كذب الكلية، فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً.

قال الفاضل الشارح: أنه قال فى القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوّة قولنا يجب ان لا يكون، وفى الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية، ممتنع ان يكون، ومن المتناهية غير ممتنع، فلا جرم، حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام.

اقول: أنه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقاً، بل قال: لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التتى لا تتجزى، ويدل عليه قوله: «الى ما لا ينفصل»، وقد بان امتناع تركبه منها، فكان الواجب اذن، ان يقول فى هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون.

و الصواب ان يقول، أنه لما قال فى الفصل الثانى: «و من الناس من يكاد يقول به هذا التأليف» فكانه قال: و من الناس من يجوز هذا التأليف، ثم لما ابطله، اورد ههنا نقيض

جسم عديم المفاصل، فالأظهر أنه لما سلب، الوجوب، ثبت الامكان، اذا الامكان فى مقابلة الوجوب، م.

ذلك و هو الحكم بأنّه لا يجوز، فلمّا ابطله اورد هيئتنا نقيضه و هو الحكم بأنّه لا يجبُ بالجملة، فالقضية الاولى، مهملةٌ - كما مرّ - و الثانية جُزئية، لانّ قوله: «ليس يجبُ ان يكون لكلّ جسم»، في قوّة قولنا: ليس يجب ان يكون بعض الاجسام، و لذلك جعل اللازم منها جزئياً و هو قوله: «فقد اوجب امكان وجود جسم»، و ذلك يكفيه بحسب غرضه هيئتنا.

و ذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً و هو انّ امتناع حصول الانقسامات الّتي لا تتناهي بالفعل، يقتضى الحكم بوجود جسمٍ لا يكون لامتداده على سبيل الوجوب، فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسمٍ و لم يقل: فقد اوجب وجود جسم.

و اجاب عنه بانّ هذا الامكان، يحتمل ان يكون عامّاً، و ايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح، و ذلك لانّ المُمتنع هو حصول جميع الانقسامات، امّا حصول كلّ واحدٍ منها، فليس بواجب و لا مُمتنع، فاذن ليس في الوجود جسمٌ معيّنٌ يجب ان يكون عديم المفاصل، اّلا لمانعٍ خارجيٍّ كالفلك.

القول: و الاظهر أنّه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء، لزمه امكان كونه غير مركّبٍ و لذلك ذكر الامكان.

قوله: «بل هو في نفسه كما هو عند الحسن».

الحسن يحكم باتّصال الجسم، و اثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان، امرٌ عقليّ غير محسوسٍ، فلمّا بطل ذلك، صحّ كون الجسم متّصلاً في نفس الامر، كما هو عند الحسن.

قوله: «لكنّه ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجبُ ان يكون قابلاً للانفصال، و وقوع المفاصل فيه امّا بفكّ و قطع، و امّا باختلاف عرضين قارين فيه، كما في البلقة، و امّا بوهيم و فرضي، ان امتنع الفكّ لسبب^(١)».

١. قوله: «ان امتنع الفكّ لسبب» هذا الشرط، يتعلّق باختلاف عرضين ايضاً، فانّ الجسم امّا ان يقبل الفكّ اولاً، فان قبل الفكّ، فهو ينفصل امّا بالفكّ و القطع و امّا باختلاف عرضين، و امّا

بتوهم و فرض، و ان لم يقبل الفك، فهو لا ينفصل بالانفكاك الاّ أنّه ينفصل باختلاف عرضين، و بالوهم و الفرض، فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلاثة و بالوجهين لو امتنع الفك لسبب. و اعلم انّ الاختلاف عرضين، ان لم يدخل في الوهم و الفرض، لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في أوّل الفصل و هي ما بالقطع و الكسر و الوهم و الفرض، فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتّمَام، و ان دخل في الوهم و الفرض، فهو لا يجب الانفصال الخارجى، على أنّه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتّى انّ الجسم يوجد له فى الخارج جزئان متميزان، بان يكون شىء منه ابيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه مُلاقياً لجسم آخر، او معاذياً و شىء منه لا يكون كذلك، يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالعقل فى الخارج ضرورة انّ كلّ جزء، فهو ملاق باحد طرفيه، غير ما يلاقيه بطرفه الآخر.

لا يقال: اذا كان بعضُ الجسم ابيض و بعضُهُ اسود، فلا ريب انّ ما حلّ فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حلّ فيه البياض، فلا بدّ من جزئين متميزين فى نفس الامر، لأنّنا نقول: المُغايرة أنّما هي باعتبار اختلاف عرضين و امّا بالنظر الى ذات الجسم، فلا انفصال فيه اصلاً، و من حكم بانّ ماءً واحداً فى نفسه يستحقّ بعضه، فصار مائين فى الخارج، ثمّ اذا زال السخونة، صار ماءً واحداً كما كان، او بان جسماً واحداً وقع على شىء منه ضوء اولاً فى جسم آخر شيئاً منه الفصل قسمين كلّ واحد منهما متميّز عن الآخر و عند زوال الضوء و المُلَاقاة، عادا جسماً واحداً، او بان جسماً اذا تحرّك فى مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كلّ حدّ من الحدود الغير المُتناهية و اذا انعدمت الحركة، صارت المسافة متّصلة فى نفسها. فلا شكّ فى انّ اختلاف الاعراض، لا يوجب الاّ الانفصال فى الفرض العقلى، لا بحسب نفس الامر و فى الخارج. نصّ عليه الشيخ فى «الشفاء» بقوله: و من اختصاص الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتّى اذا زال ذلك العرض، زال ذلك التخصيص، مثل جسم يبيض لا كلّهُ او يستحقّ لا كلّهُ، فيفرّض له بلا بياض جزء، اذا زال ذلك البياض زال افتراضه و الذى وقع فى الاوهام انّ اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال فى الخارج و انّ القوم ذاهبون اليه ما وقع فى كلام الشيخ ان جعلهُ فى مقابلة الوهم و الفرض و ذلك غير لازم منه، فانّ المراد مجرّد التّوهم و الفرض حتّى انّ الفرض يوجب الانفصال تارةً بنفسه، اذا فرض فى الجسم شيئاً دون شىء، و أخرى بحسب الغير، كما اذا كان تميّزه باختلاف الاعراض. و ما ذكره فى «قاطيفوريا» من «الشفاء»، من انّ اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال بالفعل و هو ايضاً لا يستلزم الانفصال الخارجى، فانّ المراد بالفعل، ليس فعل الوجود

اي الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال، ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجب ان يكون قابلاً لانفصال، لما مرّ فى الفصل الاول، و اسباب وقوع المفاصل، لا يخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب، لأن الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون، و الثانى اما ان يكون فى الخارج، او فى الوهم، مثال الاول ما بالفك و القطع، و مثال الثانى ما باختلاف عرضين، و مثال الثالث ما بالوهم.

فى الاعيان، بل ما هو اعمّ و لما كان الاختلف سبباً لانفراض امرين، اوجب الانفصال بالفعل و لكن فى الفرض. و ربما يقول قائلهم: انّ الاختلاف، يقيّد الانفصال الخارجى، اذا كان العرضان سارين، كما فى البلغة، لوجوب المتغايرة بين محل السواد و بين محل البياض و اما الاعراض الغير السارية كالمماسة و المحاذة، فهى لا يفيد الانفصال الا فى الوهم. و هذا الفرق ضعيف، لأنّ العقل كما يحكم بأنّ الاسود غير الابيض، كذلك يحكم بأنّ المحسوس، غير غير المحسوس و انّ المحاذى غير غير المحاذى، فان اورث هذا الاختلاف انفصلاً خارجياً، لم يكن بين القسمين افتراق فى ذلك، و لعله استهواه ما وجده فى بعض نسخ «الاشارات»؛ و اما باختلاف عرضين قارين كما فى البلغة و غفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين، فى اعداد القسمة الفرضية، حيث يتكلّم على مذهب ديمقراطيس. فالصواب ان يقال: الانفصال اما فى الخارج، كما بالفك و القطع، او فى الوهم، فاما بواسطة شىء آخر، كما باختلاف الاعراض او لا بواسطة شىء آخر، كما بالوهم و الفرض، و اذا ثبت انّ الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة و هو قابل للانقسام، فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية و الاول باطل و الا لانتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام، و قد ظهر بطلانه بأنّ ما على يمينه يلاقى منه، غير ما يلاقى ما على يساره، فتعيّن ان يكون قابلاً للانقسامات غير متناهية، لكن لا يلزم ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الفكيّة، فانّ متقضى الدلالة المذكورة، ليس الا الانقسام الوهمى، فمن البين انّ حجب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه فى الخارج، بل فى الوهم اّما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة، بل اللازم الواجب هو القسمة الوهميّة فهذا خصّها بالذكر. ثمّ لو زعم زعم أنّه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكيّة، فلا بدّ من دلالة أخرى عليه، و من الجائز ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الوهميّة و لا يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الفكيّة على ما هو مذهب ديمقراطيس و سيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد و هذ يؤيد ما ذكرناه فى اختلاف عرضيين، م.

• تذييت •

«اليس اذا لم يكن تأليف من آحاد، لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيّما الوهميّة، لا يقف الى غير النّهاية، وهذا بابٌ لاهل التّحصيل فى اطناب، والمستبصر يرشده القدر الذى نوردّه».

لما ابطال الاحتمالين من الاربعة المذكورة، بقى الحقّ احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما، بقوله: «وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة، لا سيّما الوهميّة لا تقف الى غير النّهاية» وتعيّن الرّابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء، ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة.

وانّما قال «لا سيم الوهميّة»، لانّ البرهان المذكور فى الفصل الاول، لا يُفيد أّا القسمة الوهميّة، وسمّى تذييلاً لانّ هذا الحكم، فرعٌ على ما تقدّم. قوله: «وهذا بابٌ» اى مسألة الجزء الذى، لا يتجزّى وما يتبعه من مباحث الحركة والزّمان، فانّ اهل العلم، قد اطنبوا الكلام فيها، والمستبصرُ يرشده القدر الذى نوردّه، اى فى هذا الكتاب، فى بعض النسخ القدر الذى اوردناه.

• تنبيه •

«أنك ستعلمُ ايضاً ممّا علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية انّ الحركة عليها او زمان تلك الحركة كذلك، وأنّه لا تتألف و ايضاً ممّا لا ينقسم حركة ولا زمان». قد حصل من المباحث المذكورة^(١) انّ الجسم الطّبيعى، متّصلٌ فى نفسه، قابلٌ للقسمة

١. قوله: «قد حصل من المباحث المذكورة»، مساق الكلام يستدعى تقديم (تمهيد) مقدّمتين الاولى، لا ارتياب فى انّ الجسم محفوفٌ بسطوح فما بينها هل هو مجرّد الجسم الطّبيعى او شيان الجسم الطّبيعى وكميّة سارية فيه و هى الجسم التّعليمى استدلالٌ على المُقايرة بينهما بأنّ الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد الكثمتعة الواحدة تجعل تارةً كرةً وأخرى مربّعاً، و كالماء الواحد يختلف اشكاله بسبب اخلاف ظروفه فاخفاه فى انّ ذلك الجسم، باقٍ بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم، فأنّه اذا جعل كُرةً مثل كان له ثخنٌ ثمّ اذا جعل مربّعاً يبطل ذلك

الشَّخَن و يحصل ثَخَنٌ آخر، اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها، فلايُبدَأُ ان يكون هُنَاكَ امران احدها باقٍ لا يختلف و الآخر زائِلٌ يختلف و هو الجسم التَّعليمي و هذا انما يتم و ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متَّصلة في نفسها لكن الثَّابِت بالبرهان لانَّ الجسم المُفرد، متَّصلٌ في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة اِلَّا مُركَّباً و يكون اختلاف الكُلِّ لانتقال الاجزاء من سمتٍ الى سمتٍ و اما الجسم المُفرد فلا يختلف الشَّكَّال و اما المُقدِّمة الثَّانية، قد سمعت انَّ الجسم التَّعليمي، كميَّةٌ قائمةٌ بالجسم الطَّبيعي ممتدَّة في سائر الجهات، ثُمَّ انها لا تمتدُّ في تلك الجهات الى غير النِّهاية، بل لا يَبْدَأُ من انتهائها ففي كُلِّ جهة ينتهي يعرض السَّطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتدادُه في جهتين و هو السَّطح و انه ايضاً لا يذهب في جهة الى غير النِّهاية، بل ينتهي ففي اى جهة ينتهي يبقى امتداد في جهةٍ أُخرى و هو الخطُّ و عند انتهائه النِّقطة، فالجسمُ التَّعليمي يفنى عند السطح و هو يفنى عند الخطِّ الفاني عند النِّقطة، فلا يكون السَّطح جزءاً من الجسم التَّعليمي و لا الخطُّ جزءاً من السَّطح و لا النِّقطة جزءاً من الخطِّ، لما قد ظهر من انقطاع كُلِّ منها عند الآخر، بل عاض له من حيث انتهائه. و اذا عرفت هذا، فنقول: لما ثبت انَّ الجسم الطَّبيعي متَّصلٌ في نفسه، قابلٌ القمسة الى غير النِّهاية، لزم من ذلك ان يكون الجسم التَّعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطَّبيعي، و ان يكون الخطُّ و السَّطح كذلك، لانَّها عارضة له. و فيه منعٌ، لانَّ انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال، لو كان من الاعراض السَّارية و السَّطح و الخطُّ، ليس كذلك و ايضاً اتَّصالُ هذه المقادير غير لازم لما بيَّنا ان الاختلاف الاعراض لا توجب اِلَّا انقسام الخارجى، فجاز ان يكون المقاديرُ مشتملة على الاجزاء و يكون الجسم الطَّبيعي مع ذلك متصلاً لا جزء له اصلاً، ثُمَّ اَنَّك ما علمت فيما سبق اِلَّا انَّ الجسم متَّصلٌ في نفسه محتَمَلٌ للقمسة لغير نهاية، و ما كنت تعلم انَّ هذه المقاديرُ كذلك متَّصلة في انفسها محتَملة للقسمة لغير المُتناهية، فكان الجواب ان يقول: ممَّا علمته من حال احتمال الجسم، لكن لما كان احتمال الجسم ملزوماً لاحتمال المقادير، اورد اللازم و ارادَ الملزوم، فقال ممَّا علمته من حال احتمال المقادير، يذُلُّ قوله من حال احتمال الجسم تنبيهاً على المُلازمة بينهما و انما لم يصرح بالمُلازمة، فلم يقل: ستعلم ممَّا علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية انَّ مقاديره كذلك، كما قال: الحركة و الزَّمان كذلك، لانَّ حصول العلم باعتبار المقادير، يتوقَّف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و المقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية، وجب ان يكون الحركة و الزَّمان ايضاً قابلين للانقسامات

الى غير النهاية، و لزم من ذلك كَوْن الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي، تبدله في الجسم الواحد، بحسب تبدل اشكاله ايضاً كذلك، و لزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضاً كذلك، و جميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمي مقادير.

فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله: «من احتمال المقادير»، اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام، و لم يذكر تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد، ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة بالحركة والزمان، حكم المتصلات القارة؛ و ذلك لتطابقهما في العقل، فان الحركة في مسافة، تنقسم بانقسامها، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامه فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان.

و يتبين من ذلك، ان قسمة الحركة والزمان، الى ماضٍ ومستقبلٍ وحال، لا تصح لان الحال حدٌ مشترك، هو النهاية الماضى وبداية المستقبل، والحدود المشتركة بين المقادير، لا يكون اجزائاً لها والا لكان التصنيف تثلثياً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالتوحد. فاذن، قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء.

• اشارة •

«قد علمت ان للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً»
المقصود من هذا الفصل، اثبات الهيولي^(١) للجسم، فالمقدار بحسب اللغة، هو الكمية،

الغير المتناهية، لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل، حتى ان كل قطع يفرض في المسافة انقرض بازاء قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة، نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها، ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة، نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث، فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية، كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية، م.

١. قوله: «و المقصود من هذه الفصل اثبات الهيولي» قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه، فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعادا ثلاثة

متقاطعة، واما ان يكون فيه وراء تلك الهويّة الاتصالية شىء آخر، يقبلها و يقبل الانفصال و هو هو بعينه، فذهب القدماء كافلاطون و شيعة الى الجسم ليس الا ذلك المتصل و هو بسيط فى نفسه، لا تركيب فيه البتّة، و ذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ و غيره الى ان الجسم، مركّب من الصّورة الاتصالية و شىء آخر قابل لها و هو الهيولى، فأخر ما ينحل اليه الاجسام، اجسام بسيطة عند افلاطون و اجزاء غير اجسام، عند غيره، اما الهيولى و الصّورة على مذهب الشيخ، و اما جواهر فردة عنده الآخرين. و الغرض من هذا الفصل، اثبات الهيولى فالمقدار هو الكميّة لغّة، و الكميّة المتصلة اصطلاحاً و الثّخمين المقول، مقولان بالاشتراك على معنيين؛ على حشو ما بين السّطوح، و على الامر الذى يُقابلُه رقة القوام اى غلظ القوام و فى نسخة أخرى: و على حشو بين السّطوح و على الامر الذى يُقابلُه رقة القوام، اى الامر الذى يقابله رقة القوام، فالثّخين يدلّ بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السّطوح و هو فصل الجسم التّعليمى، يفصله عن الخطّ و السّطح، و على ما يقابل الرّقيق من الاجسام، فان قلت: الجسم التّعليمى، هو حشو ما بين السّطوح، لا ذو حشو أمّا ذو الحشو الجسم الطّبيعى، فالاولى ان يفسّر الثّخن بكون الشّىء حشواً بين السّطوح، حتّى يستقيم فنقول: المراد بالحشو هيّهنا المصدر، لا غير المصدر و هو التّخلل و التّوسط بين السّطوح، و اما المتخلل و بين السّطوح، فهو الجسم التّعليمى، فلذا حملة ايضاً على غلظ القوام، لا على الغليظ و الاتّصال، يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافى و هو كون الشّىء بحيث يُمكن ان يفرض له اجزاء يشترك فى الحدود، و الحدّ المشترك بين الشّيتين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و بداية لآخر، و معنى الكلام ان يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حدّ مشترك بين قسميه، كم اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام السّطح يحصل خطّ و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام الخطّ، تحدث نقطة و هى مشتركة بين قسميه و المتصل بهذه المعنى، يُطلق على ثلاثة امور؛ احدها فصل الكمّ، يفصله عن الكمّ المنفصل الذى هو العدد، و ثانيها الصّورة الجسميّة و أمّا يطلق المتصل عليها، لأنها مستلزمة للجسم التّعليمى المتصل فسمّيت به تسمية للملزوم باسم اللازم، و ثالثها الجسم، لأنه لما اطلق عليه المتصل، لأنه لما اطلق المتصل على الصّورة الجسميّة و المتصل ذو الاتّصال و كانت الصّورة ذات الجسم التّعليمى، اطلق الاتّصال على الجسم التّعليمى، فاطلق الاتّصال على الصّورة ايضاً اطلاق اسم اللازم على الملزوم، و لا اطلق الاتّصال على الجسم التّعليمى و على الصّورة الجسميّة اطلق المتصل على الجسم لأنه ذو اتّصال حينئذٍ و اضافى و هو

امران: اتحاد النهايات و هو كون الشيء يتحرك بحركة أخرى، و هيئتها معنى آخر لم يذكره و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية، اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم، لا الكم المتصل و الا لكان المتصل بعده مكرراً و مستدرکاً و هو جنس للجسم التعليمي، و المتصل فصل له يفصله عن العدد، و الثخين فصل آخر، يفصله عن الخط و السطح، و يكون المجموع هو الجسم التعليمي، فكأنه قال قد علمت ان للجسم جسماً تعليمياً، فاقام حدة مقامه و كان سائلاً يقول المتصل اعم من الثخين و قد تقرر في صفة التحديدان الاعم، يجب تقديره، فما باله آخره عن الثخين اجاب بأنه لما حاول تفهيم مناظره، اعنى القائلين بالجزء و كان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف.

فان قلت: كيف قال علمت ان لجسم مقدراً ثخيناً متصلاً و ما علمنا ذلك فيما قبل. اجاب: فقال بلى، معلوم مما ذكر من قبل، لانه ثبت بالبرهان ان الجسم، متصل واحد و لاشك في كونه ذا كمية و تخانة فهناك كمية متصلة ثخينة. فان قلت: هب ان هيئتها كمية متصلة ثخينة، هي الجسم التعليمي، لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً و اما كان كذلك، لو علمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته اياه، لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه، لكننا ما علمنا ذلك فيما قبل، فلا يصح قول قد علمت. اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر و هذه الامور، اى الكمية المتصلة الثخينة اعراض، فمن البين الواضح، انه مغاير لها و الجلي الواضح في معرض المعلوم، فكأننا كنا علمناه فيما سبق، و على هذا يكون قول بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ، مستدرکاً زائداً لتمام الكلام دونه، لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم التعليمي، كيف يكون عرضاً، فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب، بل الواجهة في هذا المقام، ان يقال جوهرية الجسم، اوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية و من المعلوم بالبدية، المغايرة بين الشيء و مبدأ فصله، لانا نقول: هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً و معناً: اما لفظاً فلان الواو في قوله: و كونه شيئاً، من شأنه لا معنى له حيثئذ، فالواجب ان يكون بالفاء، ليكون بياناً للمغايرة و اما معناً فلان الجسم التعليمي عرض و المأخوذ من العرض، لا يكون فصلاً جوهرياً و ايضاً فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعد و الآن هو ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين، و قد سمعت كلاماً في ذلك والاصوب ان يقال: لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه، و علمنا

و بحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم و الخط، و الثخن اسم لحشوما بين السطوح، و للامر الذي يقابله رقة القوام، فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و فصل للجسم التعليمي، و على ما يقابل الرقيق من الاجسام و المراد ههنا، المعنى الاول و الاتصال يدل على معنيين: احدهما صفة لشي لا بقياسه الى غيره و هو كونه يبيح يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود، و المتصل بهذا المعنى، يطلق على فصل الكم و على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي و قد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية «اتصال» ايضاً، و قد يقال لهذه الصورة يقال لهذه الصورة ايضاً الاتصال و امتداد بالمجار و يقال للجسم بحسب ذلك متصل.

و ثانيهما صفة لشيء، بقياسه الى غيره، و هو ايضاً بمعنيين: احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، و يقال لذلك المقدار، انه متصل بالثاني بهذا المعنى. و الثاني كون الجسم، بحيث يتحرك بحركة جسم آخر و يقال لذلك الجسم، انه متصل بالثاني بهذا المعنى.

و الاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير، فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول و لما تقرّر هذا، فنقول: المقدار في قول الشيخ «مقداراً ثخيناً متصلاً» ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل، و الثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي، و المتصل على ما هو فصل الكم المتصل.

و حينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي، لانه كمية متصلة تنخية و انما قدم الثخين، لانه اعرف، فان القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم و لا يعترفون باتصاله و تقديم الاعرف في الاقول الشارحة اولى، و المقدار الثخين المتصل، اعنى الجسم

تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه، جزمنا بان هناك امراً باقياً و امراً مختلفاً هو الجسم التعليمي، فكان علمنا باتصال الجسم كاذباً في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً و حيث علمنا ذلك، فقد علمنا هذا. لا يقال: هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً، لانا نقول: كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسمية، كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتها، اعنى الجسم التعليمي و ذلك يتوقف على ان للجسم جسماً تعليمياً، م.

التعليمى، هو غير الجسم الطبيعى - كما مرَّ - وذلك لأنه يتبدَّل فى الجسم الواحد، يتبدَّل اشكاله كالشمعة التى تُجعل تارة كُرَّةً وتارة مكعباً - مثلاً - فهو امرٌ عارض للجسم، و يكون معنى قول الشيخ قد علمت أنَّ للجسم الطبيعى شيئاً هو الجسم التعليمى، وأنما قال: قد علمت ذلك مع أنَّ اثبات الجسم التعليمى، غير مذكور فى الكتاب، لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً فى نفسه، كما هو عند الحسن.

و كان كونه ذا كميَّةٍ و ذا ثخانة، امرأً يبتأ غير متنازع فيه و لا محتاج الى برهان، و مجموع هذه المعانى، اعنى كون الجسم ذا كميَّةٍ و ثخانةٍ و الاتصال هو كونه ذا جسم تعليمى، فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم.

فان قيل: بم يعرف أنَّ الجسمية شىءٌ مغايرٌ الامور، فأنه ما لم يعرف مغايرته لها، لم يمكن اثباتها له. قلنا: كونه موجوداً لا فى موضوع، اعنى جوهرية اوضح شىء له و هو مغايرٌ لهذه الامور و كونه شيئاً من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمى، امرٌ غير جوهرية و هو فصله الذى يتحصَّل به جوهرية.

قوله: «وأنه قد يعرض له انفصال و انفكاك» (١)

١. قوله: «وأنه قد يعرض له انفصال و انفكاك»، قال الامام: قد يُفيد الجزئية و أنما اورد الحكم جزئياً، لأن بعض الاجسام، لا يعرض له الانفصال كالافلاك. و فيه نظرٌ لأن لفظة «قد» ليس يُفيد ألبعض الاوقات، لا تبعض الحكم، فمعنى الكلام ليس ألبا أنَّ الجسم، يعرض له الانفصال، فى بعض الاوقات، لا أنَّ بعض الاجسام، يعرض له الانفصال. و اعتراض الشارح، بأن الافلاك ايضاً يعرض لها الانفصال او اقله الوهمى و لاجل ذلك يتناوله هذا البرهان، كما سيجىء بيانه و هو ليس بوارد، لأن الشيخ لم يقتصر على الانفصال بذكر الانفكاك ايضاً و الفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكى. ثم قال: والصواب أنه أنما جعل الكمَّ جزئياً، لأن بعض الاجسام، لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه و من الواجب ان يكون شىء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال و ألبا لحصل جميع الانفصالات الممكنة فى الجسم بالفعل و أنه محالٌ و هذا ايضاً يبيِّن على أنَّ قد يُفيد جزئية الحكم.

و خلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام، أنَّ الجسم متصلٌ واحدٌ فى نفسه، قابلٌ للانفصال، فاذا طره على الانفصال، فلا شك أنه لا يبقئ تلك الهوية الاتصالية بعينها، بل يبطل و يحدث هويتان

آخرى ان اتصليتان، ثم اذا اتصلتا بطلتا و حدث هوية أخرى الاتصالية، فلا بد هناك من امر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة و للهويتين اتصليتين أخرى و هو هو ببعينه ألا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون للهوية الاتصالية قائمة بذاتها، ينعدم و يحدث هويتان آخرتان و يتصلان و يحدث هوية أخرى اتصالية، كما يقول به العظيم افلاطون و مما يؤيد هذا الاحتمال، ان الهوية الاتصالية، هي التي ممكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة، فيكون متحيّزة بذاتها و المتحيّز بذاته يجب ان يكون قائماً بذاته و كان في منعه مكابرة و وجه التفصي عن هذا الاشكال، انه اذا انفصل الجسم المتصل الى الجسمين متصلين او اتصلا جسماً واحداً، فلا يمكن ان يقال: قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة و حدث متصلان آخران او انعدما بالكلية و حدث متصل واحد من لا شيء، فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم و انفصاله الى المتصلين و بين انعدامها و اتصاليهما، فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالتين، و ذلك الامر، ليس هو تلك الهوية الاتصالية و الهويتين الاتصليتين لانعدامها بالاصل، فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي و الهويتان الاتصليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيّز بذاته قائماً بغيره. لا يقال هذا مشترك الالتزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه، لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين، فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا في مادة ذلك، او لا يكون، فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجود في حيزين موصوفاً بجسمين و انه محال بالضرورة، و ان كان مادة هذا، غير مادة ذلك، فاما ان يكون المادتان موجودتين بالعقل في ذلك الجسم المتصل، فيكون مشتتاً على اجزاء بالفعل و قد فرضناه متصلاً في نفسه و هذا خلّف، و اما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم سارتا موجودتين، فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله و هو انعدام الجسم بالكلية، لاننا نقول المادة شخص، هو عند الانفصال و هو عند الاتصال، لكنه ليس واحداً و لا متعدداً في ذاته، بل بالعرض واحد عند الاتصال و الواحد متعدّد و عند الاتصاليين، اذا ثبت هذا التصوير فنقول: لا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالعقل في الجسم المتصل الواحد، لكان مشتتاً على اجزاء بالفعل و اما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك، بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد، فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه. هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتتل على الاجزاء بالفعل، اما اذا قلنا باشتتاله على الاجزاء، لكان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء و انفصاله عن تفرّق الاجزاء، و الامر الثابت في الحالين، هو الاجزاء، فلا يثبت هيولى و لا

الانفصال اعم من الانفكاك، كما مر ذكره.

قال الفاضل الشارح: احترز بلفظة «قد» المفيدة لجزئية، الحكم عن الافلاك.

و اقول: هذا غير مستقيم، لأن الافلاك قد يعرض لها الانفصال، باحد معانيه اعني:

الوهى والاجل ذلك يتناولها هذا البرهان، على ما يجيء بيانه.

فالصواب ان يقال: انه جعل الحكم جزئياً، لأن بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها،

غير منفصل، لا لكونه غير قابل للانفصال، بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه، ولعدم

اعتبار انفصاله بالوهم، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه

على ما مر.

قوله: «و تعلم ان المتصل بذاته، غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه

الموصوف بالامرین».

صورة، فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل، وتقريؤه حسب ما ذكره ان الجسم متصل فى

نفسه، قد يعرض له الانفصال، فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال لاستحالة اتصاف

الشئ بمقابله، فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية، يقبل الاتصال والانفصال وهو الهولى،

قوله: «و يعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتصال والانفصال» اراد بالمتصل لذاته، الصورة

الجسمية، فانها متصلة بذاته، اى ملزوم للجسم التعليمى على ما عرفت فى الدرس السابق وذلك

الامتداد، اشارة الى الهوية الاتصالية التى امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة، فانها هى الباقية

بعيناه، مع توارد المقادير.

و لو قلنا: المراد به، الجسم التعليمى الذى هو ايضاً متصل بذاته، لكان البرهان بحاله، فانه يمكن

ان يقال لم قوة الانفصال والاتصال، الا ان الحق حملة على الصورة الجسمية، اذ المطلوب ان فى

الجسم شيئاً غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشئ، غير مقدارها فالكلام ليس فى اثبات

المغايرة بين الهولى و صورة الصورة، اى الجسم التعليمى، بل فى المغايرة بين الهولى و

الصورة. و فيه منع، لجواز ان يكون المغايرتان، مطلوبتين بل الدلالة، لا يتم الا بهما جميعاً لأن

غير الصورة الجسمية، لا يجب ان يكون هو الهولى، لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى. و انما

قال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین جميعاً، لأن القابل بالحقيقة، لابد ان يجتمع مع

المقبول و لهذا لم يقل فيما قبل، فانه قد يقبل انفصلاً، بل قد يعرض له الانفصال، م.

يُرِيد بالمتَّصل بذاتِهِ هِيْهُنَا الصُّورَةُ الجِسمِيَّة، وَ هِيَ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا، الاتِّصالُ لذَاتِهَا وَ اتِّصالُهَا هُوَ كَوْنُهَا، بِحَيْثْ يَلْزَمُهَا الجِسمُ التَّعليمِي فَهْ يَذْلكَ الامْتِدَاد الَّذِي فِي الشَّمْعَةِ حَالُ كَوْنِهَا كُرَّةً وَ مَكْتَباً وَ مُشْكَلاً بِسَائِرِ الاشْكَالِ، وَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ اسْمَ المُتَّصِلِ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ، قَوْلُ الشَّيْخِ فِي «الشِّفَاءِ»، فِي فَصْلِ أَنَّ الْمَقَادِيرَ اعْرَاضٌ، بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ:

أَمَّا الجِسمُ الَّذِي هُوَ الْكَمُّ، فَهُوَ الْمَقْدَارُ المُتَّصِلُ الَّذِي هُوَ الجِسمُ بِمَعْنَى الصُّورَةِ. وَ لَوْ حَمَلَ المُتَّصِلُ بِذَاتِهِ هِيْهُنَا عَلَى الجِسمِ التَّعليمِيِّ الَّذِي هُوَ الْمَقْدَارُ، لَكَانَ البُرْهَانُ عَلَى اثْبَاتِ الْهَيُولَى بِحَالِهِ أَلَّا أَنَّ الْحَقَّ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَ يُرِيدُ بِالْقَابِلِ لِلاتِّصَالِ وَ الْانْفِصَالِ الْهَيُولَى، وَ أَمَّا قَيِّدُ الْمُتَّصِلِ بِالذَّاتِ، لِأَنَّ الْمَادَّةَ أَيْضاً مُتَّصِلَةٌ وَ لَكِنْ بِغَيْرِهَا أَعْنَى بِالصُّورَةِ، وَ أَمَّا قَيِّدُ الْقَابِلِ لِلاتِّصَالِ وَ الْانْفِصَالِ، بِقَوْلِهِ: «قَبُولاً يَكُونُ هُوَ بِعَيْنِهِ الْمَوْصُوفُ بِالْأَمْرَيْنِ»، لِأَنَّ الْقَابِلَ لِلاتِّصَالِ وَ الْانْفِصَالِ، يُقَالُ بِالْحَقِيقَةِ وَ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِلَّذِي يَقْبَلُهُمَا وَ يَكُونُ بِعَيْنِهِ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِهِمَا وَ هُوَ الْمَادَّةُ لَا غَيْرَ.

وَ يُقَالُ بِالْمَجَازِ وَ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ لِلَّذِي يَطْرُقُ عَلَيْهِ أَحَدُهُمَا وَ يَنْتَفِي بِطَرِيَانِهِ، فَلَا يَكُونُ مَوْصُوفاً بِالطَّارِي، كَالصُّورَةِ الَّتِي تَعْدُمُ هَوِيَّتَهَا الاتِّصَالِيَّةَ، عِنْدَ طَرِيَانِ الْانْفِصَالِ، فَلَا تَكُونُ هِيَ بِعَيْنِهَا مَوْصُوفَةً بِالْانْفِصَالِ، فَإِنَّ الاتِّصَالَ لَا يَقْبَلُ الْانْفِصَالَ وَ لَا الاتِّصَالَ، لِأَنَّهُ لَوْ قَبِلَ الْانْفِصَالَ، لَكَانَ الشَّيْءُ قَابِلاً لِعَدَمِهِ، وَ لَوْ قَبِلَ الاتِّصَالَ، لَكَانَ الشَّيْءُ، قَابِلاً لِنَفْسِهِ.

قَوْلُهُ: «فَإِذَا قُوَّةُ هَذَا الْقَبُولِ غَيْرُ وَجُودِ الْمَقْبُولِ»^(١) بِالْفِعْلِ وَ غَيْرُ هَيْئَتِهِ وَ صَوْرَتِهِ.

١. قَوْلُهُ: «فَإِذَا قُوَّةُ هَذَا الْقَبُولِ، غَيْرُ وَجُودِ الْمَقْبُولِ»، كَلَامُ الشَّارِحِينَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْمَقْبُولَ هُوَ الْاتِّصَالُ وَ بَيَانُهُمَا لِاثْبَاتِ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الْقُوَّةِ وَ الْوُجُودِ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَقْبُولَ، هُوَ الْانْفِصَالُ، فَيَبِينُهُمَا مُتَفَاوَةً وَ الْجَوَابُ عَنْهُ، أَنَّ الْانْفِصَالَ، إِذَا طَرَفَهُ فَاكْتِسَابُ لَيْسَ نَفْسِ الْانْفِصَالِ، لِأَنَّهُ عَدَمٌ وَ الْعَدَمُ لَا يَكُونُ مَقْبُولاً بَلِ الْمَقْبُولُ بِالْحَقِيقَةِ، أَمَّا هُوَ الْجِهَتَانِ الْحَادِثَتَانِ عَنِ الْانْفِصَالِ، فَلَا يَكُونُ الْمَقْبُولُ عَنْهُ الْانْفِصَالُ، أَلَّا الصُّورَةُ الْجِسمِيَّة، وَ هَيْئَتُهَا الشَّكْلُ التَّابِعُ لَوْجُودِهَا، وَ صَوْرَتُهَا الْجِسمُ التَّعليمِي، أَمَّا أَوَّلاً فَلَأَنَّهُ مِثَالٌ لِلصُّورَةِ الْجِسمِيَّةِ مِثَالُهَا فِي جَمِيعِ اقْطَارِهَا، حَتَّى كَأَنَّهُ قَالِبُهَا، وَ أَمَّا ثَانِياً فَلَأَنَّ الْأَجْسَامَ التَّعليمِيَّةَ قَدْ يَتَوَارَدُ عَلَى الصُّورَةِ الْجِسمِيَّةِ وَ هِيَ هِيَ كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الْجِسمِيَّةَ يَتَوَارَدُ عَلَى الْهَيُولَى وَ هِيَ هِيَ بِعَيْنِهَا وَ هَذَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ الشَّيْخَ أَمَّا عَنْهُ بِالْمُتَّصِلِ

بذاته، الصورة الجسميّة لأنّه لو اراد به الجسم التّعليمي، لم يمكن حمل صورته عليه و يبقى بلا معنى، وانت خبيرٌ بأنّه إنّما يتمّ لو كان لا مقبول هو المتّصل بذاته، لكن المقبول على ما فسّرهُ، هو الصورة الجسميّة عند الانفصال و المتّصل بذاته، ما هو قبل حدوث الانفصال، فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسميّة، ان يكون المتّصل بذاته ايضاً الصورة الجسميّة.

قال الامام: هيهُنا امران؛ احدهما انّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشعّرٌ بأنّه نتيجة قياس مذكور، فما ذلك القياس، و ثانيهما أنّه و ان كان حقاً ان قوّة القبول، غير وجود المقبول، لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك، لأنّ اذا بيّنا أنّ الجسم يعرّض له الانفصال و الغالب الانفصال ليس هو الاتّصال لزم من ذلك وجود شيءٍ آخر، يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المُغايرة بين قوّة قبول الانفصال و فعله. و الجواب من الأوّل فظاهرٌ عن الشّرح.

و عن الثّاني ان اثبات الهيولى، لا يمكن إلّا بتلك النتيجة، لأنّ اذا قلنا الجسم يعرّض له الانفصال، فإنّه إنّما يمكن اثبات المادّة لو استدعى الانفصال محلاً موجوداً، لكن الانفصال عدمٌ و العدم، لا يحتاج الى محلٍّ موجود، أمّا اذا بيّنا أنّ قوّة قبول الانفصال، مغايرة لنفس الانفصال و هذه القوّة امرٌ ثبوتيّ، فيستدعى لا محالة محلاً و ليس هو الاتّصال، فثبت شيءٌ آخر، هو الهيولى.

قال الشارح: أمّا انّ قوله: فاذن قوّة هذه القبول، نتيجة قياس مذكور بالقوّة، فلا حاجة الى تقدير هذا القياس، اذا المُغايرة بين القوّة و الوجود بالفعل، ظاهرٌ. و على هذا، لا يبقى لقوله فاذن معنى و أمّا انّ المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال، فليس كذلك لأنّ الانفصال، ليس عدماً محضاً، بل عدم ملكة و اعدام الملكات لها حفظٌ من الوجود. لا يقال: لا نسلم أنّ الانفصال، عدم مكلّة، بل لا معنى له إلّا زوال الاتّصال الجسم، فلا يستدعى محلاً موجوداً، لأنّ نقول: قد تبين فيما سبق، أنّ انفصال الجسم المتّصل ليس هو اعدام ذلك المتّصل بالمرّة، بل هو اعدام الاتّصال، عن شيءٍ في ذلك المتّصل من شأنه الاتّصال فلاجدّ له من امرٍ كان موصوفاً بالاتّصال فيكون موصوفاً بالاتّصاليين، و أمّا بيان المُغايرة بين القوّة و الوجود، فلهُ فائدتان، احديهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى، لأنّ قوّة الانفصال، اذا استدعى وجود الهيولى، و كلّ جسم من الاجسام، له قوّة الانفصال فيكون هيولى موجودة في كلّ جسم، فيكون البرهان كلياً و فيه نظرٌ لأنّه لو كان المراد ذلك، لكان السّؤالان الثّاليان لهذا الفصل، غير موجهين، على أنّ ما ثبت الهيولى، ليس مطلقاً الانفصال، بل الانفصال الانفكاكي و ليس كلّ جسم له قوّة الانفصال الانفكاكي. و التّفصيلُ هناك، أنّا ذكرنا أنّ وجود الانفصال ثلاثة الفك، و اختلف الوضعين و الوهم و الفرض، فلانفصال

الانفكاكى، لما كان راقعاً لاتصال الجسم فى الخارج، لم يكن بدّ من شىء آخر غير الاتصال قابل له. و اما الانفصال، بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال فى الخارج، فلا يستدعى شيئاً آخر فى الخارج، بل فى الوهم. اللهم الا اذا ثبت انّ الانفصال الوهمى، مستلزم للانفصال الانفكاكى و لم يثبت بعد، و اما اختلاف العرضين، فان قلنا انه يُوجب الانفصال فى الخارج، فهو يثبت الهيولى الا فلا.

الفائدة الثانية: انه لو استدلّ بنفس الانفصال على وجود الهيولى، فربما يسبق بالضرورة الى الوهم، ان وجود الهيولى يفرض بحالة الانفصال، بخلاف امكان الانفصال، فانه لما اوجب وجود الهيولى، ثبت وجود الهيولى، قبل وجود الانفصال ايضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال و ليس كذلك، بل بقوة الانفصال، فربما يسبق الوهم انّ الهيولى موجودة حال عدم الانفصال فقط، على انّ الكلام ليس فى اثبات قوّة الانفصال، بل فى المغايرة بين قوّة الانفصال و الصّورة الجسميّة عند حدوث الانفصال. و ما ذكر الشارحان، لا يعطى الا فائدة الاولى فالسؤال باق كما كان. و اعلم انّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشتمل على ثلاث مقدّمات، احدها انّ قوّة قبول الانفصال غير وجود الانفصال. ثانيها انّ قوّة قبول الانفصال، غير الشكل و ثالثها انّ قوّة قبول الانفصال، غير المقدار.

و المقدّمة الاولى و ان فرضنا انّ له مدخلاً فى الاستدلال الا انّ المقدّمتين الاخيرتين، لا مدخل لهما فيه اصلاً، بل لا طائل تحتهما و العجب من الشارحين، انهما بالغوا فى توجيه المقدّمة الاولى و لم يخطر المقدّمتان الآخرتان لها بالبال. و ايضاً قوله: و تلك القوّة لغير ما هو المتّصل بذاته، مغرٍ عن قوله: و انت تعلم انّ المتّصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال. و الصواب فى توجيه الكلام، بان يقال: المراد بالمتّصل بذاته، ما هو اعمّ من صورة الجسم او الجسم التعليمى و بالمقبول بالفعل، هو الصّورة الجسميّة قبل الانفصال، لا بعد الانفصال، فانّ للجسم قبل حدوث الانفصال امرين؛ امكان قبول الانفصال و مقبول بالفعل هو الصّورة الجسميّة و اما الانفصال، فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال، بل بالامكان. اذا عرفت هذا، فنقول: الجسم يعرّض له الانفصال و الانفكاك، و لما كان المتّصل بذاته، غير القابل للانفصال و الاتصال، فاذن يكون قوّة قبول الانفصال، اى محل قوّة قبول الانفصال، غير الصّورة الجسميّة و غير شكلها و غير مقدارها، فانّ المتّصلة بذاتها و المتّصل بذاته، لا يقوى على قبول الانفصال لنا، اذا اورد الانفصال انعدم المتّصل بذاته، فكما يبطل الجسميّة و يحدث جسمين آخرين، كذلك يبطل الشكل و المقدار و

قوة الشيء بمعنى امكان وجوده، وامكان وجوده.

و وجوده متقابلان، فالمغايرة بين قوة الانفصال، قبل وجوده اى فى حال الاتصال و بين وجود الانفصال، المتنافى للاتصال ظاهرة، والموصوف بتلك القوة، ليس هو الاتصال على ما سبق.

فهو شيء غير الاتصال، قابل للاتصال والانفصال وهو الهولى، فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية و هيئته الشكل التابع لوجودها و صورته الجسم التعليمى اللازم لها، فانه كالصورة للصورة الجسمية. وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته، الصورة الجسمية دون المقدار.

قال الفاضل الشارح: قوله «فاذن قوة هذا القبول، غير وجود المقبول»، نتيجة قياس مذكور بالقوة و ذلك انه ذكر ان بعض الاجسام، يحدث له الانفصال، فينبغى ان يضاف اليه. وكل ما يحدث، فقوة حدوثه، حاصلة قبل حدوثه. وكل ما هو حاصل قبل شيء، فهو غير ذلك الشيء، حتى ينتج: فاذن، قوة قبول الشيء، غير وجود ذلك المقبول.

و انما اقتصر على المقدمة الاولى، لوضوح الباقيتين. ثم قال:

اثبات المادة، لا يمكن الا بهذه النتيجة، لاننا ان قلنا: الجسم المتصل، قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال، من محل وليس محله الاتصال، فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح، لان الانفصال، عدم الاتصال مما شأنه ان يتصل، والامور العدمية، لا تستدعى محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال، لنفس الانفصال بتلك المقدمات.

يحصل شكلان و مقداران آخران، فلما استحال ان يكون المتصل بالذات، قابل للانفصال، استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هو الاتصال بالذات، فوجب ان يكون هناك امر آخر، غير الصورة الجسمية شكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال. و اليه اشار بقوله: و تلك القوة لغيره، لا محالة و هو الهولى و على هذا، كان اراد الفاء، مكان الواو ظاهر و الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهولى، لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج، بل يكتفى فيه امكان الانفصال الخارجى، حتى ان كل جسم، يمكن انفكاكه يكون مشتملاً على الهولى و ان لم ينفصل بالفعل اصلاً و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد، م.

ثم بيان أنها ثبوتية، بأنها من الامور الاضافية التي تستدعي محلاً، حتى اذا بيّنا ان ذلك المحل، ليس هو الاتصال، ثبت شيء آخر هو الهيولى.

و القول: في هذا الكلام، موضع نظر، لان اعدام الملكات، ليست اعداماً صرفاً، فهي تستدعي محالاً ثابتة كالمكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عمّا من شأنه ان يتصل على ما قال، فقد اثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل والحق ان مراد الضيغ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه، هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل، ليكون البرهان كلياً.

و ايضاً التنبية على وجود القابل للانفصال، قبل طريانه وبعد اذا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال، على وجود القابل له، فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده.

قوله: «و تلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال، يعدم و يوجد غيره و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً».

المتصل بذاته، مادام موجود الذات، فهو ذو اتصال واحد متعين. ثم اذا طره الانفصال، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين، فانعدم ذلك المتصل و حدث اتصال آخران بالشخص و متصلان آخران بحسبهما، فهو عند الانفصال قد عدم و وجد غيره. و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً و لا يعود هو بعينه، لان اعادة المعود ممتنعة، فاذا الشيء الذي فيه قوة الانفصال، الباقي في الاحوال جميعاً هو غير متصل بذاته و هو الهيولى.

و تلخيص هذا البرهان ان نقول: لما ثبت ان الجسم، لا يخلو عن اتصال ما في ذاته و انه قابل للانفصال حال كونه متصلاً، ففوق قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال، ونفس الاتصال، ليست بقابلية للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفةً بالانفصال، فاذا للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبل الانفصال، وهو الذي ينفصل - ينصل مرة بعد أخرى، فهي الهيولى.

واعلم انّ الاهم في هذا الباب^(١)، ان يعلم ان لا يمكن ان يكون الاتّصال والانفصال

١. قوله: «اعلم ان الاهم في هذا الباب»، جواب سؤال رُيما يورد هيئها ويقال: لا نسلم انّ القابل للانفصال والاتّصال، هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم، والانفصال والاتّصال، عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان، لأننا بينا انّ الجسم متّصل في نفسه، فلا شك ان هناك هويّة الاتّصالية رفع الكلام في انّ الجسم هل هو تلك الهويّة الاتّصالية فقد، او فيه وراء تلك الهويّة الاتّصالية شيء آخر، قابل لها؟ ثم اذا اورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة انّ تلك الهويّة الاتّصالية شيء آخر قابل له، ثم اذا اورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة انّ تلك الهويّة الاتّصالية، لا تبقى بعينها مع الانفصال، قد علمنا أنّها ليست قابلة للانفصال قطعاً، بل القابل للانفصال شيء آخر وكأنّ السائل توهم انّ الجسم هو الهيولى، يتوارد عليها الاتّصال والانفصال! وهو توهم فاسد واجاب الشيخ تارة بأن موضوع الاتّصال والانفصال، ليس بجسم، وأخرى بأن الاتّصال ليس عرضاً، أمّا تحرير الجواب الاول، فهو انّ موضوع الاتّصال والانفصال، ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكلّ جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتّصال والانفصال، لا يكون جسماً أمّا الصغرى فلانّ موضوع الاتّصال والانفصال، يجب ان لا يكون في ذاته متّصلاً ولا منفصلاً ولما لم يكن في ذاته متّصلاً، لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة بالضرورة، واما الكبرى فظاهرة، فقد بان انّ الجسم في نفسه، متّصل قابل للانفصال، اي بالمجاز بمعنى أنّه يعرض له الانفصال، واما تحرير الجواب الثاني و اليه اشار بقوله: والذين يجعلون المتّصل عرضاً، فهو انّ الاتّصال امر ذاتي للسجم، لأنه لو لم يكن الجسم في ذاته متّصلاً، لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة، فلا يكون الاتّصال عرضاً وارداً عليه و ألا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه و أنّه محال.

و في الجوابين نظر وقد يُجاب عن السؤال بوجهين آخرين؛ أحدهما انّ الاتّصال لو كان عارضاً للجسم، فإنّما اذا قطعنا النظر عنه، فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء، فهو متّصل في نفسه، لم يكن اتّصاله زائداً عليه واما ان يكون فيه اجزاء، فيكون اتّصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك، و ثانيهما انّ الاتّصال امر ذاتي للجسم مقوم، لأنّ الجسم ومن لم يكن متّصلاً في نفسه، كان في نفسه متّصلاً متعدداً و أنّه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لأنّ الهيولى، ليس لها في نفسها وجود، فضلاً عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها، أمّا يستفيد من الصّورة الجسميّة فيكون الاجزاء لها إنّما هي من قبل الصّورة الجسميّة لا في نفسها، نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتّصال، اما ان يشتمل لى الاجزاء، او لا يشتمل عنه،

عرضيين مُتعاقيبين على شيء هو وُضِعَ لهما، و هو الجسم، كما سبق الى اوهام المتكّمين المُتشكّكين في وجود المادّة.

و ذلك لانّ ذلك الشّيء، يجب ان يكون في ذاتِه غير مُتّصل و لا منفصل حتّى يمكن ان يكون موضوعاً للاتّصال و الانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاتِه بحيث يفرض فيه الابعاد، فلا يكون جسماً البتّة هو المسمّى بالمادّة و لا يَدّ من انضيايف شيء ما، مُتّصل بذاتِه اليه، حتّى يصير جسماً فذلك الشّيء هو الصورة، و المجموع هو الجسم الّذي هو في نفسه مُتّصل و قابلٌ للانفصال.

و الّذين يجعلون المُتّصل عرضاً على الاطلاق ينسون انّ كون الجسم مُتّصلاً في نفسه امرٌ ذاتيّ مقوّم للجسم، و الجوهر لا تتقوّم بالعرض.

و ايضاً ينبغي ان تعلم^(١) انّ الوحدة الشّخصية و التعدّد الّذي يُقابلها ايضاً لا يعرضان

مشمّتَل على الاجزاء او لا في نفس الامر او أنّه مشمّل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار و الفرض فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء او لا بحيث ذلك الاعتبار و الفرض فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون مُتّصلاً في نفسه و امّا يلزم ذلك لو كان تجريد النّظر من العارض موجباً لرفعه و ليس كذلك فجاز ان يجزّد النّظر عن الاتّصال و يكون عارضاً له في نفس الامر و ان اردتم الثّاني فلا نسلم أنّه لو كان مشتملاً على الاجزاء، لكان الاتّصال اجتماعها و امّا يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحقّقة في نفس الامر مع اتّصالها و هو ممنوعٌ و على الوجه الآخر لا يلزم من عدم كون احد المُتقابلين مقوماً ان يكون المُقابل الآخر مقوماً فان من الجائز ان لا يكون شيء من المُتقابلين مقوماً كالسّود و البياض و الوحدة و الكثرة و غيرها، م.

١. قوله: «و ايضاً ينبغي ان يعلم»، ستعلم انّ الصّورة علّة لوجود الهيولى، فالتّحيّز للهيولى و كونها ذات وضع و الوحدة و التعدّد و غيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذّات بل يتبعه الصّورة و فوّق بين الصّورة و هي حالة و بين الصّورة مثلاً و هو حال من هذا الجهة، فانّ كون السّود مشاراً اليه بالاشارة الحسية متحيّزاً امّا هو بتبعيّة محلّه و كون الهيولى مشاراً اليها متحيّزة امّا هو بتبعيّة حالها فهي امّا يكون مُتّصلة او منفصلة واحدة او متعدّدة بالعرض لا بالذّات، بل يجامع الاتّصال و الانفصال و هي هي بعينها بخلاف الجسم و الصّورة فان الاتّصال لما كان ذاتياً لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طره عليهما الانفصال انتفيا و يحدث صورتان آخريان و

جسمان آخران والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط الشهية الموردة ههنا فان قيل لا شكل ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محوجاً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محوجاً الى مادة أخرى هلم جراً فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها متقتضياً لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف فالمادة فائتها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهى هي بعينها غاية ما فى الباب أنه كان الوحدة عارضة لها و الان التعدد عارض وقد مرّت الاشارة اليه غير مرّة و عارض له الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيّزة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلأنها لو كانت متحيّزة فاما ان يكون متحيّزاً بالاستقلال او على سبيل التبعيّة فان كانت بالاستقلال كان للجسميّة مثلاً لها لانها ايضاً متحيّزة بالاستقلال فكيفون حلول الجسميّة فيها جمعاً بين المثليين و ايضاً لا يكون احدهما بالحالية و الآخر بالمحلّيّة اولى من العكس و ايضاً ان احتاجت الهيولى الى محلّ لزم التسلسل و ان لم يحتج الى محلّ كانت الجسميّة غنيّة عن المحل، لأنه مثلاً و كان الهيولى متحيّزة تبعاً لتحيز الجسميّة كان الهيولى صفةً و الجسميّة موصوفاً اذا لو جاز ان يكون الامر بالعكس، فاليجز كون الجسم حالاً فى اللون و الطّعم او غيرهما و ان كان حصولها ي الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه و اذا كانت الهيولى صفة للجسميّة استحال حلولها فى الهيولى و اما الثّانى فالانّ الهيولى، لو لم يكن حاصلة فى الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعيّة مع انّ الجسميّة مختصّة بالحيز استحال ان يكون الجسميّة حالة فى الهيولى، لأننا نعلم بالضرورة انّ المختصّ بالجهة و الحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز و ألا فليجز ان يقال انّ الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى و ان لم يكن له اختصاص بالحيز لا بالذات و لا بالتبعيّة و الجواب انا لا نسلم انّ الهيولى لو كانت متحيّزة بالاستقلال لكانت الجسميّة مثلاً لها، فانّ الاتحاد فى بعض اللوازم، لا يجوب الاتحاد فيه الماهيّة فاللوازم المثلثة المذكورة، غير لازمة اصلاً، سلّمناه لكن لا نسلم انها لو كانت تحيّر بالتبعيّة كانت صفة لجسميّة، بل هي موصوفة بها و تحيّرنا بشرط حلولها. و المنعان و ان كانان واردين على القسمين من حيث البحث الا انّ القسم الاول لما كان باطلاً فى النفس، اقتصر لى المنع الثّانى و قال الحجّة غير مشتملة على اقسام منحصرة، فانّ المتحيّزة على ثلاثة اقسام، اما ان يكون تحيّر بالاستقلال و اما ان يكون متحيّزاً بالتبعيّة، اما على سبيل الحلول فى الغير، او

للمادة ألا بعد تشخصها المتسفاد من الصورة ليقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدته متقضيًا لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد الجسمية بعد وحدتها متقضيًا لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد في الحالتين، لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها متقضيًا لانعدام المادة الأولى ومحوها إلى مادة الأخرى ويتسلسل إلى غير ذلك من الشبه، وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل إنما تتصف بهم عند تعاقب الصور.

و الفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى، وهي أن الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة، فأنما على سبيل الاستقلال، فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين و ايضاً لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية و ايضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى، و إنما على سبيل التبعية، فاذن كانت صفة للجسمية و لم تكن الجسمية حالة فيها و ان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبدية، و هذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير، لا يجب ان يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير، و لا يلزم من ذلك كونه صفةً لذلك الغير.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول^(١) ان هذا ان لزم، فأنما يلزم فيما يقبل الفك و التفصيل و ليس كل

على سبيل حلول الغير فيه، فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع، م.

١. قوله: «وهم و تنبيه و لعلك» تقريراً للوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهيولى، إنما تنم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي و ليس يجب ان يكون كل جسم كذلك، فإن من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك الفلك و حاصل كلام الشيخ في الجواب أن الامتداد الجسماني، طبيعة واحدة نوعية و اذا ثبت احتياجه في بعض الصور إلى المادة، فليكن محتاج في جميع الصور إليها، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف و إنما قلنا: أن الامتداد الجسماني طبيعة نوعية، لأنه يختلف بالامور

الخارجية، دون الفصول و كُـل ما اختلف الخارجات دون الفصول، فهو طبيعة نوعية، اما الكبرى فظاهراً، اما الصغرى فلان جسمية، اذا خالفت جسمية أخرى، يكون لاجل ان هذه باردة و تلك حارة او هذه لها طبيعة فلكية و تلك لها طبيعة عنصرية و هى امور يلحق الجسمية من خارج، فان الجسمية فى الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى و قد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الأخرى فى الخارج، بخلاف المقدار الذى ليس فى نفسه شيئاً محصلاً، ما لم يتنوع بان يكون خطأ او سطوحاً، اذ ليس المقدارية موجودة و الخطية موجودة أخرى بل الخطية بعينها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كُـل شى يفرض شى منفرد هو جسمية فقط من، غير زيادة و اما المقدار، فلا يوجد مقداراً فقط، بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذات مقررة اما خطأ او سطوحاً.

هذا ما ذكر فى «الشفاء» و ظهر منه ان قوله: مختلف باخراجيات دون الفصول، بيان لنوعية الامتداد. لا يقال: لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة فى الخارج، فاما ان يكون ما به اختلافها موجوداً فى الخارج، او لا يكون، فان لم يوجد فى الخارج يتعدّد فى الخارج بالضرورة و ان وجد ما به الاختلاف فى الخارج، فاما ان يكون عين الجسمية فى الخارج، او لا يكون، فان لم يكن عين الجسمية، بل يكون الجسم فى الخارج موجودة، او ما به الاختلاف موجوداً أخرى، فالموجود فى الخارج من الجسمية، لا يكون الا مجرد الجسمية، فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً فى محال متعددة و انه محال بالضرورة و الجسمية فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً فى محال متعددة و انه محال بالضرورة و اما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية فى الخارج و الجسمية لا يتحصّل فى الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرّر فى الخارج، الا بفصل.

اذا ثبت هذا، فنقول: هل ان الجسمية طبيعة نوعية، لكن لا نسلم وجوب تساوى افرادها فى الحاجة الى المادة و اما يكون كذلك، لو كانت محتاجة الى المادة لذاته و هو ممنوع، لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها، فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية المختلفة بالفصول، فكما جاز الاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب الاختلاف الفصول، فلم لا يجوز الاختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الشخصات؟ لاننا نقول: من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة و قبول الانفكاك، ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية و هذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية و هذيتها، فلما لم يكن للهذية مدخل فى

الحاجة الى المادّة، كانت الحاجة الى المادّة، لا يعرضه إلّا لذاته، فان قلت: اذا ثبت أنّ الجسمية محتاجة الى المادّة ذاتها، فما الحاجة الى بيان نوعيتها، فإنّ الطّبيعة الجسمية ان اقتضت شيئاً من حيث هي، فذلك الشّي لا يبدّ ان يكون محقّقاً في جميع افرادها سواءً كان طبيعة نوعيّة او جنسيّة، فنقول: ما علمنا إلّا ان الجسمية الخارجيّة، ليس احتياجها الى المادّة للتّشخص يكون احتياجها لذاتها المتّفكّة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعةً جنسيّةً، فإنّها حيث يّ يكون ذاتاً مختلفة الحقايق فامكن افتراقها في اللّوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة التّشخصات، هذا هو نهاية التّحقيق في هذا المقال، قال الشارح: بّنه الشيخ على زوال الوهم، بان يتذكّر ان طبيعة الامتداد الجسماني، هوية اتّصالية، لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً او وهماً و ان يتذكّر أنّ كلّ جسم يحجب وسطه طرفيه، على ان يتلاقيا، فكيون واجب القبول للانفصال و لو في الوهم، فلا يبدّ ان يكون كلّ جسم مشتملاً على ما به يقبل الانفصال، اذا الحاجة اليه حيث يّ، ليس إلّا لكون الجسمية هوية اتّصالية، مع امكان عروض الانفصال لها و الاجسام متساوية في هذا المعنى و ان كانت مختلفة في أنّ بعضها فلكيّ و بعضها عنصريّ الى غير ذلك.

و نحن نقول: اماً اولاً فليس لشيء من هذين التّذكرين في تنبيهه هذا عين و لا اثر، فهو شرح لا يطابق المتن، بل هو ما ذكره الشّارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ، شيء آخر و قد عرفته. و اماً ثانياً فإنّ في قوله: الاتّصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي، أنّه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه و ان عني أنّه لا يبقى معه في الوهم، فاللازم ليس إلّا وجود الهولي في الوهم و هو غير مطلوب، و المطلوب وجود الهولي في الخارج و هو غير لازم، سلّمناه، لكن الاحتياج الى المادّة لما كان لمعنى الجسمية فقط، فما الحاجة الى بيان أنّها نوعيّة فاشمل الكلام على استدراك عظيم. و اماً قوله: فقد بيّنا أنّ الطّبيعة يكون بائٍ الاعتبار، فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق، من أنّ الطّبيعة تارةً يّوخذ بشرط لا و أخرى لا بشرط، فان أخذت بشرط لا، فهي المادّة و ان اخذت لا بشرط، فيكون اماً مبهمة غير محصّلة و هي الجنس، او محصّلة و هي النوع فالطّبيعة الجسمية، ليست مادّة لأنّها محمولة على الجسميّات و لا شيء من المادّة بمحمولة و ليست جسناً لعدم توقّفها على ما ينضاف اليها محصلاً ايّاه فتعيّن ان يكون نوعيّة محصّلة. فان قلت: لا نسلم أنّها يتحصّل بنفسها و لم لا يجوز ان يكون تحصّلها بما ينضمّ اليها من الصّورة النوعية و كان الظاهر ذلك، لأنّ الجسم طبيعةً جنسيّةً، أمّا يتحصّل و يتقرّر بصورة فلكيّة او عنصرية، فنقول: اما ان يكون الجسمية متحصّلة بنفسها، فقد بيّناه و اما انّ الجسم جنس ففرق بين الجسم و الجسمية،

فإنَّ الجسميَّة في الخارج موجودةٌ و المادَّة موجودةٌ أخرى، فقد حصل منها لا محالة موجودٌ ثالثٌ هو الجسم، فالجسميَّة و ان كان متقرِّرة في ذاته، محتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف اليها من الصُّور و الاعراض إلَّا أنَّ الجسم لا يتفرَّز ذاتاً محصَّلة إلَّا اذا كان فلكاً او عنصراً فلا يلزم من جنسيَّة الجسم، جنسيَّة الجسميَّة، ثمَّ كأن سائلاً يقول: الكلام قد تمَّ عند قوله، لأنَّها طبيعة نوعيَّة فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول، مع أنَّ الطَّبيعة التَّوعية، لا يكون إلَّا كذلك. اجاب أنَّه جواب للتَّقضى بالطبيعة الجنسِيَّة، فأنَّه لما قيل الامتداد طبيعةً نوعيَّةً واحدةً، فيشابه مُقتضاها امكن ان يقال: الطَّبيعة الجنسِيَّة ايضاً واحدةً و ليس يشابه مقتضاه فلم لا يجوز ذلك في الطَّبيعة التَّوعية و جواب الفرق بان الطَّبيعة التَّوعية، لما لم يختلف إلَّا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات، باختلاف الطَّبيعة الجنسِيَّة، فأنَّها لا يقتضى شيئاً من حيث أنَّها غير محصَّلة في العقل و أنَّما يقتضى شيئاً اذا تحصَّلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل، و هذا ليس بشيء لآنه ان اراد بقوله الطَّبيعة الجنسِيَّة غير محصَّلة، أنَّها غير محصَّلة في الخارج فهو ممنوعٌ لاتحاد الجنس و التَّوع في الوجود و ان اراد أنَّها غير محصَّلة في العقل، فلا نسلم أنَّها لا يُمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج و الكلام في الاقتضاء الخارجى و كيف يكون كذلك و هم يصرِّحون بأنَّ الشَّيء اذا كان ثابتاً للاعم و الاخص، كان للاعم أولاً و بالذَّات و للاخص ثانياً و بالعرض فالتَّحيز اذا ثبت للجسم و الانسان، فالتَّمتقضى للتَّحيز هو الجسم اولاً فقد ظهر أنَّ الطَّبيعة الجنسِيَّة، يمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج، على ان الفرق ليس بيناً على وجوب الاختلاف مقتضى الطَّبيعة الجنسِيَّة بل على جوازه، قال الامام: لا نسلم أنَّ طبيعة الامتداد نوعيَّة و ذلك لاننا لا نعلم منها إلَّا أنَّها جوهرٌ قابلٌ للابعد، لكنَّه ليس حقيقتها، بل لازمٌ من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفةٌ مشتركةٌ في هذا اللزوم؟ فإنَّ الاشتراك في اللوازم، لا يوجب الاشتراك في الملزومات، سلَّمناه لكن لا نسلم أنَّها محتاجةٌ الى المادَّة في شئ من الصُّور، فإنَّ الثَّابت بالبرهان، ليس إلَّا حلولها في المادَّة في بعض الصُّور و هذا لا يقتضى وجوب حلولها في المادَّة، بل صحَّته فجاز ان لا يحلَّ في بعض الصُّور و ان حلَّت في المادَّة في بعض، ثمَّ أنَّه منقوَّض بالوجود، فأنَّه طبيعة واحدة مع أنَّها يقتضى التَّجرد عن الماهيَّة في الواجب و العروض في الممكن.

و جوابه انا عن الاول فلانا و ان فرضنا أنَّ طبيعة الامتداد، لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أنَّ لها هويَّة اتصاليَّة يمكن ان يرد عليها الانفصال و قد تبين أنَّ هذا القدر يكفى في بيان احتياجها الى

جسم فيما حسب كذلك».

القول: هذا هو الوهم، و تقريره ان يقال: انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك و الانفصال بالعقل، فى بعض الاجسام، على كونه مقارناً للقابل، و ذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل، فان منها ما لا يقبل الفك و التفصيل بالعقل، كالفلك و غيره من الاجسام الصلبة الصغيرة، و ان كان قابلاً له بحسب التوهم.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني، فى نفهسا واحدة». هذا هو التبييه المزيل لذلك الوهم و هو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها، التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا فى الخارج و لا فى الوهم، ثم بتذكر كون كل ذى حج، يحجب وسطه طرفيه من الملاقة واجب القبول للانفصال و لو فى الوهم، فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد، يمتنع الحكم، يكون شى من الاجسام، غير مقارن لم يقبل الفصل و الوصل العارضين فى الوجود، او الوهم له و ذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى، و لتخالفها فيما لا يتعقل بهذه المعنى، ككون بعضها فلکاً و بعضها عنصراً و ما يجرى مجراه.

و اعلم ان الامتداد المذكور، قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام و كلي جنساً كان او نوعاً و قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص و جزئى، و قد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شىء من ذلك، كما سبقت اليه الاشارة فى التهج الاول. و اما يكون اذا اخذ وحده موجوداً فى الخارج، لا شك فى وجوده، فالشيخ اخذه كذلك و اشار اليه بقوله: «طبيعة الامتداد»، فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر و لا شك فى انه من حيث هو،

المادة، فلا يضّر ان لا نعلمه و بهذا يخرج الجواب عن الثانى، و عن الثالث ان الوجود، ليس طبيعة نوعية و الكلام فيها، و لما فرق بين الطبيعة النوعية و الطبيعة الجنسية فى جواز اقتضاها شيئاً فى بعض، دون بعض، بخلاف النوعية اورد اشكالا و شكوكاً بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية و وجوداً، فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع انها مختلفة فى اللوازم و هذا متعلق بسوء اعتبار الكليات، فان الجنس و النوع و الفصل، متحدة فى الجعل و الوجود، فلا يكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم، م.

طبيعة شىء واحد فى نفسه مغايرٌ لسائر الطّباع.

قوله : «و ما لها من الغنى عن القابل، او الحاجة اليه متشابه.»

و ذلك لانّ الشىء المأخوذ من حيث هو هو، لا يمكنُ ان يختلف الحكم عليه ألبا لامور المتقابلة معاً، فان اختلف، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع امور تقتضى الاختلاف.

قوله : «و اذا عرّف بعض احوالها، حاجتها الى ما تقوم فيه، عُرِف ان طبيعتها غير مُستغنية عما تقوم فيه، و لو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة.»

اى: اذا صار بعض احوالها و هو امكان طريان الانفصال عليها، و امتناع وجودها مع الانفصال، معرّفاً لكونها محتاجة الى قابلٍ تقوم لتلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل، حيث كانت، و لو كانت طبيعتها مُستغنية عن القابل، لكانت مستغنية حيث كانت.

قوله : «لأنّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.»

قد بيّنّا انّ الطّبيعة تكون بائى الاعتبارات مادة و بائها جنساً، و بائها نوعاً؟ فهذه الطّبيعة الموجودة، ليست جنساً، لأنّها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلاً ايّاه نوعاً، و لا مادة لانه مقولة على الامتدادات الفلكيّة و العنصريّة و غيرهما فهى اذن نوعيّة محصّلة.

و أنّما قال: «نوعيّة»، و لم يقل: نوع، لأنّها أنّما تصيرُ نوعاً بانضيااف معنى العموم اليها فى وحدها، لا تكون نوعاً بل تكون نوعيّة، و أنّما ذكر اختلافها بالخارجات عنها، دون الفصول مع كون الطّبيعة النوعيّة لا محالة كذلك، لانّ الشىء الذى يختلف بالفصول و هو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً فى بعض الصّور، لشيء كالضحك و هو عند تحصيله بفصل كالتأطّق، و لا يكون مقتضياً فى سائر الصّور له. كانّ هذا الكلام، جوابٌ عن ايراد نقض للحكم المذكور، و هو ان يقال: كما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوانات، فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانيّ لوجود القابل

فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام؟

فاجاب عنه بـ ان الامتداد الجسماني الموجد، طبيعةً نوعيّةً محصّلةً، يختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها و في جميع الاحوال بخلاف الحيوانيّة التي هي طبيعة جنسيّة غير محصّلة و هي لا يمكن ان تقتضى شيئاً من حيث هي غير محصّلة، ثم اذا تحصّلت بشيء انضاف اليها و دخل في وجودها المحصّل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره، لأنّها مع غيره، لا تكون ذلك المحصّل بعينه.

و الفاضل الشارح، اورد الشكّ اولاً في ان الجسميّة طبيعة نوعيّة واحدة بأن ماهيتها غير معلومة الاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها و الاشتراك في اللوازم لا يقتضى الاشتراك في الملزومات. و ناقض بالوجود الذي يقتضى في الجواب تجرّده عن الماهيّة و في الممكن، لا يقتضى ذلك و ثانياً بأن الاحكم بحلول بعض الجسمانيّات في محلّ لا يقتضى وجوب الحلول، بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحلّ فيه البعض الآخر.

و الجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل، انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه مُتصلاً بذاته قابلاً للانفصال و المُتصل بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم و مشترك و مقتضى للحكم و فيه كفاية، و لا حاجة بنا الى ما عداه ممّا لا نعلمه، و عن المناقضة ان الوجود ليس من الطّبيعي الجنسيّة و التّوعيّة، على ما سيجيء بيانه. و عن الثّاني ان الطّبيعة المذكورة، تقتضى وجوب الحلول لما مرّ، لا الامكان المحتمل لعدم الحلول.

و الشكوك التي اوردها على كون الطّبيعة الجنسيّة متفضيةً لشيء في بعض الصّور، دون غيرها بخلاف الطّبيعة التّوعيّة متعلّقة بسوء اعتبار الكليّات و تنحلّ بمراعاة ما ذكرناه، فلا فائدة في التّطويل بالاعادة.

* وهم و تنبيه *

«او لعلّك تقول^(١) ليس الامتداد الجسماني الواحد، بقابل للانفصال البتّة، فانه انما

١. قوله: «وهم و تنبيه او لعلّك تقول»، النظم الطّبيعي ان تقدّم هذا المنع، على المنع المقدّم،

فيقال: الدليل المذكور موقوف على أنّ الجسم المفرد، يقبل الانفكاك، و لا نسلم أنّ جسماً من الاجسام المفردة، قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمى و إنما يقابل للانفكاك هو الجسم المركّب و لئن سلّمنا أنّ شيئاً من الاجسام، يقبل الانفكاك، فلا نسلم أنّه يلزم من وجود الهوىلى فى جميع الاجسام، فإنّ من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك، لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام، بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه.

و الاسهل فى نظر التعليم اقدم، فلهذا اقدمه و السؤال مذهب ديمقراطيس، فانه ذهب الى أنّ مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك و ان كانت قابلة للانتقال الوهمى، يتحرّك الى الاجتماع فيحصل الاجسام و الى الافتراق فينعدم. و مال ابوالبركات الى مثل هذا القول فى الارض بناء على أنّ التراب المسحوق، غاية السحق اذا نشر يظهر اجزاء صغار متشابهة و تقرير الجواب، أنّ امكان القسمة الوهميّة ملزوم لا مكان القسمة الانفكاكيّة، لأنّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّة ما فى الجزء المقسوم و هو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمى الجزء المقسوم، فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما، فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر، لأنّ الاجزاء باسرها متشاركة فى الطبيعة و ان كان لغيرهما، امكن الانفكاك نظراً الى الذات، فلا افتراق بين الاجزاء الوهميّة و الاجزاء الخارجيّة فى امكان الانفكاك و اما أنّه فلا افتراق بينهما فى امكان الاتصال، فلا دخل له فى الجواب هذا بحسب توجيه الشارح و هو مبني على تشابه الاجزاء فى الطبيعة و حيثنّ يكون كلاماً الزمياً خارجاً عن الحكمة.

فان قلت: لا اقل من ان يكون فى العالم جزآن من مبادئ الاجسام باسرها، متشاركين فى الطبيعة، فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك و هو كافٍ فى اثبات المادّة، فنقول: لو صحّ هذا، فهو كلام غير ما ذكره الشارح.

و الاولى ان يقال: أنّ تلك الاجسام، متحدة فى الجسميّة و هذا الجسم، منفك عن ذاك الجسم، فلا بد ان يكون اقسامها الوهميّة كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواته، لأنّ حكم الامثال واحد، نعم ربما يمتنع انفكاكه لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة التوعيّة، لفلك او زايل كما فى الجسم الصغير الصلب، فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصغارة او الصلابة، لم يمتنع عن قبوله، لكن ذلك لا يضر المطلوب. و قوله خارج عن طبيعة الامتداد، دليل على أنّه جعل تلك الاجزاء متشاركة فى الحكم، لاجل تشاركه فى طبيعة الامتداد. و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء، كيف جعل قوله هذا جوابه للسؤال بالفلك و

ينفصلُ الجسم المركَّب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام اَلَّا الَّذِي يقع بحسب الفروض والاهوام وما يشبهها».

العُنصر فأنه اذا قيل بعض الاجزاء يتفكَّ عن بعض، فيكونُ اقسامها غير مخالفة لها، في امكان الانفكاك لانها مُتشاركة في الطَّبيعة لم يتوجَّه ان يقال: انَّ الفلك متفكِّ عن العُنصر، فيمكن انفكاك اجزاء الفلك، لتشاركه في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجَّه السَّؤال و ظهرَ الجواب. و اعلم انَّ المكان القسمة الوهميَّة، ليس معناه اَلَّا انَّ كُلَّ جسم فرض، من شأنه ان يتميَّز له عند الوهم جُزئان، حتَّى يحكم بانَّ هذا جزءٌ للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهميَّة و لا خفاء في انَّ هذا الحكم، انما يصحَّ لو امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر احدهما غير الآخر فلاج سم اَلَّا اذا نظرنا الى جسميَّة امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى، و امكان الانفصال الخارجى، يستدعى المادة، فكلَّ جسم متشملٌ على المادَّة و هو المطلوب. قال الامام: لا نسلم انَّ الاجسام مُتساوية في الجسميَّة، على ما مرَّ، و لئن سلَّمناه فغاية ما في الباب، انَّ تلك الاجزاء يصحُّ على كُلِّ واحدٍ منها ما يصحُّ عى الآخر، لكن كُلَّ منها ليس مجرَّد الطَّبيعة الجسميَّة فجاز ان يكون شخصيَّة كُلِّ واحدٍ منها مانعة عن ذلك و ان شارك الآخر في الماهيَّة و كيف لا يجوزُ ذلك و عندهم انَّ الجسم اذا انفصل انعدم الجسميَّة الَّتى كانت موجودة و حدثت جسميَّتان اخريان، ثمَّ اذا اتَّصلتا زالت الجسميتان و حدثت جسميَّة أخرى فقد صحَّ الاتصال على نصفى الجسم و امتنع على الجسمين و صحَّ الانفصال على الجسمين و امتنع على نصفى الجسم و هذا الامتناع ليس عن الطَّبيعة المُشتركة، بل عن شخصيَّة تلك الاجسام، فلم لا يجوزُ ذلك هيئتنا ايضاً؟ و الجوابُ ظاهرٌ و النَّظر في القسمة انَّ الماهيَّة لا تتناول الجُزئين الحقيقى، اذا الماهية مُشتَقَّة عما هي، و هي الَّتى يقال في جواب ما هو و المقول في جواب ما هو، لا يكون اَلَّا كلياً. نعم، لو عنى بالماهية الامر او الشَّيء، كانت القسمة صحيحة اَلَّا انه خلاف المُتعارف و التخلخل و التَّكاثف يُطلقان في المشهور، على انتفاش الاجزاء و اندماجها و في الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخله شئ، فيه و يصفر من غير نقص شئ منه، فاراد بيان امكان الحقيقتين و ذلك انه ثبت انَّ للجسم هيولى و الهيرلى، لا مقدار لها في نفسها، فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السَّواء، فجاز ان يكون الهيولى في وقتٍ مقدَّرة بمقدار اصغر و فى آخر بمقدار اكبر. او لا يرى انه اذا مسَّ الهواء من قارورة تخلخل الهواء الَّذى يبقى فيها و زاد في مقداره لامتناع الخلاء؟، م.

قد ذكرنا في صدر النّص، أنّ الاجسام اّما مفردة و اّما مؤلّفة و ذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة، بحسب الاحتمالات الاربعة، و بقي حكم المؤلّفة، فنقول:

من المذاهب المتعلّقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلّفة مذهبٌ ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره، و هو قولهم أنّ الاجسام المشاهدة، ليس ببسائط على الاطلاق، بل اّما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطّبع في غاية الصّلاية و تألّف البسائط، اّما يكون بالتماس و التّجاوز فقط و الجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلاً، و ينقسم وهماً للحجّة المذكورة، و مقاديرها في الصّغر و الكبر و اشكالها مختلفة و ربّما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية.

و قد مال الشيخ ابوالبركات البغدادى الى مثل هذا القول في الارض وحدها، و ذكر الفاضل الشارح أنّ القوم ذهبوا الى أنّ تلك البسائط كروية الشّكل. و فيه نظر لأنّ الشيخ حكى في الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء أنّهم، يقولون أنّها غير متخالفة ألاً بالشّكل، و ان جوهرها جوهرٌ واحدٌ بالطّبع، و اّما يصدرُ عنها افعالٌ مختلفةٌ لاجل الاشكال المختلفة.

و ذكر أنّ بعضهم جعل اشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر و الفلك، و منهم من خالفهم في ذلك و ذكر اختلافاتٌ كثيرةٌ لهم لا فائدة في ايرادها.

و بالجملة، هذا المذهب هو بعينه مذهبٌ مثبتى الاجزاء ألاً في تسمية الاجزاء بالاجسام و في تجويز الانقسام الوهمي عليها. و وجه تعلّقه بهذا الموضوع، أنّ الحجّة المذكورة في نقى الاجزاء، اّما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلاً للانقسام الوهمي و لكن ليس بواجب ان يكون كلّ قابلٍ للانقسام الوهمي، قابلاً للانقسام الانفكاكي و كانت الجهة المذكورة في اثبات الهولي، مبيّنة على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكي، فاذن لو كانت البسائط غير قابلةٍ للانفكاك، بل اّما تتصلّ بالتماس و تنفصل بزوال التماس، لكان اثبات المادّة بالحجّة المذكورة، متعذّراً، فهذا الوهم، هو هذا المذهب.

و الامتداد الجسمانيّ الواحد الذي ذكره الشيخ، هو الذي يسمّيه اصحاب هذا المذهب، جسماً بسيطاً واحداً.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ القسمة الوهميّة و الفرضيّة او الواقعة بحسب

اختلاف عرضین قارّین، كالسّواد و البیاض فی البلقه او مضافین، كاختلاف محاذاتین او موازاتین او مُماسّتين تحدثُ فی المقسوم اثنیّئةً ما، یكون طباع كُلّ واحدٍ من الاثنین طباع الآخر و طباعُ الجملد و طباع الخارج الموافق فی التّوع، و ما یصحُّ بین كُلّ اثنین منها، یصحُّ بین اثنین آخَرین، فیصحُّ اذن بین المُتباينین ومن الاتّصال الرّافع للاثنیّئة الانفكاکیة، ما یصحُّ بین المتّصلین، و یصحُّ بین المتّصلین من الانفكاك الرّافع للاتّحاد الاتّصالی، ما یصحُّ بین المتباينین.»

هذا هو التّنبیه المزیل لهذا الوهم، و هو باعتبار التّشابه المذكور فی طبایع تلك البسائط بزعمهم، و ذلك لانّ الطّبیعة المُشابهة انّما تقتضی حیثُ كانت شیئاً واحداً غیرُ مختلف الاجزء الواحد الوهمی، من حیث الطّبیعة یقتضی ما یقتضیه سائر الاجزاء ما یقتضیه الكلّ و ما یقتضیه الخارج عن الكلّ الموافق له فی تلك الطّبیعة لاشتراك الجميع فیها. و یجب من ذلك، تشاركُ جميع هذه الاربعة، اما فی الامتناع عن قبول الانفصال و الاتّصال، او فی جواز قبولهما. و الاوّل ظاهر الفساد، و الثّانی حقّ.

قان قیل: لعلّ البعض، یمتنع عن قول ذلك بسبب شیء یقارنهُ، قُلنا: لا نزاع فی ذلك و قد ذهبنا الى القول به فی الفلك، انّما المقصود هیئُنا هو امکان طریان الفصل و الوصل، علی الاجسام المفروضة من حیث طبیعتها المثقفة، ذلك یكفینا فی اثبات المادّة.

و الشیخ قد خصّ القسمة الفرضیة و الّتی باختلاف عرضین بالذّکر، لانّ اصحابُ هذا المذهب یجوزونهما علی تلك البسائط، بخلاف الفلكیة، و قسّم الّتی باختلاف عرضین الى ما یكون بسبب عرضین قارّین، و الى ما یكون بسبب عرضین اضافیّین، و اراد بالقارّ ما للموضوع فی نفسه، و بالاضافی ما للموضوع بحسب قیاسه الى غیره، و انّما بسطّ القول بذکر هذه الاقسام، لانّ الجميع ممّا یجوزونه، ثمّ یبّین انّ كُلّ قسمة من هذه، تحدث اثنیّئة فی المقسوم، و یكون بعد القسمة طباع كُلّ واحدٍ من ذینك الاثنین و طباع مجموعهما قبل القسمة و طباع ما یرجّح منهما ممّا یوافقهُما فی التّوع و الماهیة غیر مختلفة فیما تقتضیه.

و انّما قال: «طبایع كُلّ واحدٍ» و لم یقل: طبیعة كُلّ واحد، لانّ الطّباع اعمّ من الطّبیعة و ذلك لانّ الطّباع، یقالُ لمصدر الصّفة الذّاتیة الاولیة لكلّ شیء، و الطّبیعة قد تختصّ بما یصدُرُ عنه الحركة و السّكون فیما هو فیهِ اوّلاً و بالذّات من غیر ارادة، ثمّ ذُکر أنّه یلزم من

ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين، و حكم المتصلين في قبول الانفكاك، حكم المتباينين.

قوله : «اللهم ألا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد، لازم او زائل.»
هذا ما اشرنا اليه، من أن بعض الاجسام، يمتنع عن قبول الفصل و الوصل، لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارنة له، و يكون لازماً كما في الفلك، او زائلاً كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلاً، و كأنه جواب لسؤال منهم، هكذا: ليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً و منفكاً عن العنصر و لا تجوزون انفصال الجزئين منه و اتصالها بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد، فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة.

فيقال له: أما نذهب الى ذلك لمانع و هو أن الصورة الفلكية اعني: النوعية امرٌ مقارنة للامتداد الجسمي، مانع آية عن قبول الانفصال و الاتصال بالغير و انتم فرضتم البسائط متشابهة الطباع فاذن، لا مانع لها من حيث هي، عن الانفصال و الاتصال.

قوله : «و لعل هذا العائق اذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنيته بالعلل و لا فضل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوع في شخصه.»
معناه: ان كل نوع مادي، مستلزم لما يمنعه عن الانفصال، بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود، اى لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد، و هذا معنى قوله: ان نوعه في شخصه، و ذلك لانه لو وجد منه شخصان، لكان متساويين في الماهية و كان كل واحدٍ منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهم مع وجود المانع عنه.

هذا خلف و هذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية، قد انجز الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة. و اعترض الفاضل الشارح بأن حجة الشيخ، مبنية على ان الاجسام، متساوية في الماهية، و هو ممنوع لما ذكره من قبل.

و ذلك سهو منه، لان الشيخ بين حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع. و اعترض ايضاً بأن الامتدادات الجسمية، غير باقية عند الانفصال و متجددة عند

الاتصال او هی امورٌ متشخصٌ و لعلها تمنعُ الماہیةَ المُشتركةَ عن فعلها. و جوابہ: انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممکن. و اورد اعتراضاتٌ آخر، تجری مجری ہذین.

• تنبیہ •

«و کُلُّ نوعٍ یحتمل ان یکون لہ اشخاصٌ كثيرة، فعاق عن ذلك عائقٌ لازمٌ طبعی، فانه لا یوجدُ للاشخاص المُحتملة ان تكون لذلك النوع اثنیة و لا کثرة تعرض، بل یکون نوعه فی شخصه، ای لا یوجدُ ذلك النوع الاً شخصاً واحداً و کیف یوجد اثنیة او کثرة لاشخاص ذلك النوع و العائقُ عنه لازمٌ طبعی.»

هذا الفصل، لا یوجد فی بعض النسخ، و یوجد فی بعضها مُترجماً بالآشارة، و فی بعضها بلا ترجمة، و یشبه انه کان حاشیة، فأثبت فی المتن سهواً و ذلك لانه تقریرٌ للمسألة المذكورة و معناه ظاهرٌ.

قال الفاضل الشارح فی شرحه: کُلُّ ماهیة، اما ان یکون نفس تصوّرها، مانعةٌ عن الشّرکة، فاذن لا یحصل منها الاً شخصٌ واحد، او لا یکون، و اذن یکونُ تشخصُ الشخص الذي یدخل منها فی الوجود زائداً علی الماہیة، فذلك الزائد ان کان لازماً لم یصل منها الاً شخصٌ واحد، لا یقبل الانفکاک، و الاً فیلزم الخلف. و فی مصدر هذه القسمة نظراً، لان الماہیة المعقولة، لا یکون نفس تصوّرها مانعةٌ عن الشّرکة الاً اذا عنی بالماهیة غیر ما اصطالحوا علیه.

• تذنیب •

«الیس قد بان لك، ان المقدار من حیث هو مقدار او الصّورة الجریمیة من حیث هی صورةٌ جریمیة، مقارنة لما تقوم معه، و یکون صورده فیہ، و یکون ذلك هیولیا و شیئاً و فی نفسه لا مقدار و لا صورة جریمیة له؟ فاعرفها و لا تستبعد ان لا یتخصّص فی بعض الاشیاء قبولها لقدرٍ معینٍ دون ما هو اکبر، او اصغر منه»

یُرید بیان صحّة وجود التخلخل و التکاثف الحقیقیین.

قال الفاضل الشارح: هذه المسئلة تفریعٌ علی اثبات الهیولی، و اذ لم تکن من بیان

مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سهاها تذنيباً، والمشهور عند الجمهور أنّ العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان اجزأؤه منتشرة فتندمج أو يتحلل بعض الاجزاء و ينفصل. و الصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس، و غير هذين الوجهين، عندهم مستبعدٌ جداً. فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها، و كون المقادير اليها متساوية النسب. فإنّ ذلك، يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها، فيصير العظيم، صغيراً او بالعكس. و هذا لا يُفيد القطع بوجود التخلخل و التكاثر، لأنّ هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوّ عن مقداره المعين، لسبب يُقارنها، بل يُفيد التجويز و ازالة الاستبعاد. و لذلك قال الشيخ: «و لا تستبعد» و احترز عن الفلك، بقوله: «ان لا يتخصّص في بعض الاشياء».

و يوجد في بعض النسخ، بعد قوله: «و لا صورة جرميّة له» و لتكن هذه، هي الهيولى الاولى، و قيدها بالاولى، لأنّ مادّة كلّ مركّب، تكون هيولاه و ان كان جسماً.

• اشارة •

«يجب ان يكون محققاً عندك، أنّه لا يمتدّ بعد في ملاء او خلاء، ان جاز وجوده الى غير النهاية و ألا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدئ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد، و من الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات، و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد، الى غير النهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية و لان كلّ زيادة تُوجد، فانّها مع المزيد عليه، قد تُوجد في واحد، و أنّه زيادات امكنت، فيمكن ان يكون هناك بعد، يشتمل على جميع ذلك الممكن، و ألا فيكون امكان وقوع الابعاد، الى حدّ ليس للزائد عليه المكان».

هذه مسألة تنهى الابعاد، و هي احدى المقاصد في العلم الطبيعي^(١) و هي ايضاً مبدئ

١. قوله: «هذه مسألة تنهى الابعاد و هي احدى المقاصد في العلم الطبيعي» هي هنا مباحث خمسة: الاول ان تنهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي و ذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادّة، و تنهى الابعاد عاوض يعرض الاجسام من جهة المادّة، فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي، الثاني ان اثبات محدّد الجهات،

موقوف على تناهى الابعاد، لأنها لو كانت غير مُتناهية، لم يكن لها حدود، فلا يكون المحدّد موجدًا، الثالث أنّ اثبات المحدّد الجهات من المسائل الطّبيعيّة وكان الظّاهر أنّه من مسائل ما بعد الطّبيعيّة، لأنّه يبحث عن الوجود أنّهم يبحثون عن الاجسام أنّ بعضها محدّد وبعضها متحدّد، وتحديد الجهات وتحديدّها، لا يتصوّر أنّ في جسم وفي المادّة، والرّابع أنّ بيان امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة مبنّى على هذه المسائل وعن قريب ما، يتبيّن مما يقوله الامام.

الخامس أنّ امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، من علم ما بعد الطّبيعيّة لأنّ التّلازم، من عوارض الوجود، لا من خواصّ الاجسام. قال الامام: كان الشّيخ يتكلّم في اثبات الهيولى وسيكلّم بعد، في احكام الهيولى والصّورة، فيكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى؟ و اجاب بأنّه لما بيّن تركيب الجسم من الهيولى والصّورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن أنّ الصّورة، لا ينفك عن الهيولى، ثمّ أنّ المادّة لا تنفك عن الصّورة وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، هو أنّ كلّ جسم متناه وكُلّ متناه، مشكّل، فاذا الجسميّة لا تنفك عن الشّكل والشّكل لا يحصل الاّ معه المادّة، فالجسميّة لا ينفك عن المادّة، فلا جرم، احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد. نحن نقول: لما بيّن أنّ كلّ جسم، مُشتمل على الهيولى، فقد بيّن أنّ الصّورة الجسميّة لا ينفك عن الهيولى، بل هو عند التحقيق، عين تلك الدّعوى وقد ذكر الشّيخ في «الشفاء»، في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة: فقد بانّ من هذه، أنّ الصّورة الجسميّة من حيث هي، صورة جسميّة، محتاجة الى المادّة.

وفي هذا الكتاب جواباً عن السّؤال الاول، أنّ الطّبيعيّة الجسميّة نوعيّة وهي محتاجة في بعض الصّور، الى المادّة فتكون محتاجة في جميع الصّور الى المادّة. و جواباً عن السّؤال الثّاني، أنّ الجسميّة قابلة للانفصال الوهمي وكُلّ قابل للانفصال الوهمي، قابل للانفصال الانفكاكي، فهو مشتمل على المادّة وهذا كلّ صريح في أنّ الصّورة لا تنفك عن الهيولى، فيكيف اراد ان يبيّن بعد ذلك؟ و قل لي اذا كان المراد ذلك، فأي حاجة الى بيان لزوم الشّكل؟ او لم يكف في ذلك، ان يُقال: الجسم اذا كان متناهياً، يكون منحصرّاً في حدّ معيّن وانحصارُهُ في حدّ معيّن، لا يكون الاّ لانقطاعه وانفصاله والانفصال أنّما يكون من قبيل المادّة والعجب العجيب، أنّ المقدّمات التي ربّها، ليست تستلزم أنّ الجسم، مشتمل على المادّة، فلو كفى في بيان الجسميّة، لا ينفك عن المادّة، فلا حاجة الى تلك المقدّمات و الاّ بطل الكلام بالكلية والوجه المعير بمعيار النّظر الصّحيح، ان يقول: ما بُتّب أنّ الاجسام مركّبة من المادّة والصّورة ولا شك أنّ مشتركة في

لمسائل أخرى: منها مسألة اثبات محدّد الجهات، كما سيأتى بعد و هى ايضاً من الطبيعيّات، و منها مسألة امتناع انفكاك الصّورة و ما يتبعها، اعنى المقدار عن الهيولى و هى من علم ما بعد الطّبيعة، و لبيان هذه المسئلة، اورده هيهنا. و قد دلّ بقوله: «يجب ان يكون محققاً عندك»، على أنّها احدى المطالب الجليّة.

قال الفاضل الشّارح: لما بيّن الشيخ أنّ الجسم، مركّب من الهيولى و الصّورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن امتناع انفكاك الصّورة عن الهيولى ببرهان، صورته هذه: كلّ جسم، متناه و كلّ متناه، مشكّل، فالجسمية لا تنفك عن الشّكل، و الشّكل لا يحصل إلّا مع المادّة، فالجسمية لا تنفك عنها.

و هذه حجة عوّل عليها افلاطون، فى انّ الابعاد، لا تُفارق المادّة، فإنّ الشيخ حكى عنه فى الفصل الثّانى، من سابعة الاهيات الشّفاء: أنّه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادّة، لأنّه إمّا ان يكون متناهياً، او غير متناهٍ و الثّانى باطل، لأنّ وجود بعد غير متناهٍ محال و اذا كان متناهياً، فانهصاره فى حدّ محدودٍ و شكلٍ مقدّر، ليس إلّا لانفعالٍ عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، و لن تعفل الصّورة إلّا لمادّتها، فتكون مفارقة و غير مفارقة و هذا محال.

ثمّ قال: و هذه المسئلة اعنى اثبات تناهى الابعاد، مبنية على اربعة مقدّمات:
الاولى^(١) انّ الابعاد الغير المتناهية، لو لم تكن ممتنعة، لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة

عوارض اراد ان يبيّن أنّ بعضها إمّا يعرّضها بمشاركة من المادّة كالتناهى و التشكّل يعرض الاجسام لم يبيّن أنّ عروضه للمشاركة فلهدا، مست الحاجة الى بيان تناهى الابعاد و لما كان كلامه أولاً فى اثبات المادّة اردفه ببيان عوارض المادّة ليزداد التصديق بالمادّة ظهوراً و تحقيقاً، ثمّ بيّن عوارض الصّورة فى فصل تالى، لتلك الفصول، ثمّ فرع عليه امتناع تجرّد الهيولى عن الصّورة، كما سيرد عليك شيئاً فشيئاً، م.

١. قوله: «و هذه المسئلة اعنى [اثبات] تناهى الابعاد، مبنية على اربعة مقدّمات؛ الاولى»، الدّلالة المذكورة على اثبات تناهى الابعاد، كانت فى سالف الزّمان ان قال قوم، لو امكن وجو الابعاد الغير المتناهية، لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان متقاطعان عليهما، غير متناهيين، لكنهما كلّما يمتدّان، يزداد البعد بينهما، فلو امتدّا الى غير النهاية، يزداد البعد بينهما،

الى غير النهاية، فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين و انه محالٌ.
 واعتراض عليه الشيخ في «الشفاء» بأننا لا نسلّم انه يلزم منه وجود بُعد بين الخطّين غير متناهٍ،
 غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية، لكن ليس يلزم ان يكون هناك بُعد زائد الى
 غير النهاية، بل كلّ بُعدٍ فرض، فهو لا يزيد على بُعدٍ تحته تناءً ألاّ بقدرٍ متناهٍ و التزايد على
 المتناهي، بقدر متناهٍ لأبدٍ ان يكون متناهياً وهذا كالعدد، يقبل الزيادة الى غير النهاية، مع ان كلّ
 مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي، عددٌ متناهٍ، لا يزيد على مرتبة أخرى تحتها ألاّ
 بواحد، ثم قال: وان انتهى احد بيان ان لأبدٍ من بعد غير متناهٍ، فليفرض على الخطّين الداهيين
 نقطتين مُقابلين وليصل بينهما بخطّ يكون وتر الزاوية التقاطع، فلو كان ذهاب الخطّين في زيادة
 البعد الى غير النهاية، يكون الزيادات على ذلك البعد، موجودة بغير نهاية و ليفرض تلك
 الزيادات متساوية، فلما كان كلّ زيادة يوجد في بُعدٍ فهي موجودٌ فيما فوقه، فيلزم ان يكون بُعدٌ
 يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل، مُتساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول، بما لا
 نهاية له فيكون غير متناهٍ فيلزم الخلف.

واقول: المنع المذكور، غير ساقط، فانّ اللازم ليس ألاّ وجود زيادات غير متناهية مُتساوية، لا
 وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية، بل كلّ بُعدٍ فرض فيه، لا يزيد على آخر
 ألاّ بقدر واحدٍ متناهٍ، وايضاً اما ان يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت،
 فان ثبت، كان ذلك البعد غير متناهٍ، سواء كانت الزيادات مُتساوية او متناقصة، لانّها زياداتٌ
 مقداريةً، كلّما يزداد يزيد المقدار، فلما ازدادت الى غير النهاية، يكون مقدار البعد، غير متناهٍ
 بالضرورة، وان لم يثبت تبين الخلف، سواء تساوت الزيادات او تناقصت، فلا فائدة في رفض
 تساوي الزيادات و يمكن ان تحقّق كلام الشيخ، بحيث لا يردّ عليه شبهة، فيقال: اذا فرضنا
 نقطتين مُقابلين على الخطّين الغير المتناهيين و وصلنا بينهما بخطّ يكون وتر لزاوية لا تقاطع،
 ثمّ فرضنا بُعداً آخر يزيد عليه بقدر ثمّ آخر مُتزايدة بذلك القدر، فكلّما امتدّ الخطّان، يزداد
 البعد، لكن امتداد الخطّين الى غير النهاية، فيكون البعد يزداد الى غير النهاية، لانّ نسبة زيادة
 البعد الى زيادة البعد على الاصل، نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
 الزيادات، كلّما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة، حيثُ فرض الزيادات مُتساوية، لكن عدد
 الزيادات غير متناهٍ بالفعل، فلا بدّ من بعدٍ مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المُتساوية على
 البعد الاصل، وايضاً كلّما يزيد عدد الابعاد، يزيد البعد و لما كان تزايد الابعاد بقدر واحدٍ يكون

زيادة البُعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البُعد، الى زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنّه نسبة غير المُتناهى الى المتناهى، و ايضا نسبة زيادة الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهى غيرُ متناهية.

هذا اذا كانت الزّیادات مُتساوية، اما اذا اكنت متناقصة، لم يلزم الخُلف، لانّ النسبة، لا يكون محفوظة حينئذٍ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطّين حتّى لو امتدّ الخطّان الى غير النّهاية، يزداد الانفراج الى غير النّهاية، فقد انحصر غيرُ المتناهى بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً، ثمّ سأل نفسه انّ المحال انّما يلزم من فرض لا تنهى الابعاد ومع فرض السّاقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهى، فمن الجائز استحالة السّاقين على ذلك الوجه. و اجابهُ بأنّه اذا كانت الابعاد غيرُ متناهية في جميع الجهات، فامكان السّاقين المذكورين، ظاهرُ فانّا اذا قسمنا جسماً متسديراً كالتّرس بستّة اقسامٍ متساويةٍ و يخرجُ الخطوط الى غير النّهاية، فينقسم سعة العالم بستّة اقسام و كلّ خطّين منها هما السّاقان على ذلك الوجه، لانّ زاويتيها ثلثاً قائمة، فاذا فرضنا بُعداً بينهما فى اى موضوع كان حدث زاويتان متساويتان، لانه مثلث متساوى السّاقين، فيكون كلّ من الزّوايتين ثلثي قائمة، فيكون مثلث مُتساوى الاضلاع، فقد ظهر انّ كلّ انفراج بين الخطّين انّما هو بقدر امتدادهما، فاما ان يكون متناهياً فمجموع الستّة متناه، او يكون غير متناهٍ فيلزمُ انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

و اقول: لا حاجة اى فرض الجسم المستدير، بل كلّ نقطة يفرض، يمكن ان يخرج منه ستّة خطوط، بحيث يكون الزّوايا مُتساوية، فلو كان جميع الابعاد غيرُ متناهية لامتدّت الخطوط الى غير النّهاية و انقسم سعة العالم ستّة اقسام و يلزمُ الخُلف، لكنّ الطريقة الّتى سلكها الشيخ ادى و اشمل، لانه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى أنّها يتزايد مثل زيادة الامتداد. و اذ عرفت هذا، فلنرجع الى شرح الشّرح: اما قوله:

و الثّانية أنّه يجوز ان يوجد بينها ابعاد متزايدة بقدرٍ واحدٍ، فاعلم انّ الزّايد، اما على سبيل التّزايد، و التّزايد على سبيل التّناقض لا يفيد لانا نريد ان نقول: الامتدادان لو كانا غير مُتناهيين، لكانت الابعاد المفروضة بينهما غيرُ مُتناهية، فيكون الزّیادات على البعد الاول، غيرُ متناهية وهى موجودة فى بُعدٍ واحدٍ و ذلك البُعد الّذى يوجد فهى الزّیادات الغير المتناهية غير متناه، فيكون البُعد الغير المُتناهى محصوراً بين حاصرين و لو كانت الزّیادات الغير المُتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البُعد المُشتمل عليها غير متناه، لانا اذا فرضنا خطأً بقدر شبر و يجعل الخطّ

الاول نصف شبر، ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً، ثم نصف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً و هكذا، يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية، لأن الخط، قابل للانقسام الى ما ينتهي و مع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً، بل انقص من شبر واحد و اما اذا كان التزايد على سبيل التساوي، فهو يفيد المطلوب و انما اقتصر عليه، لأن المثل موجود في الزائد، فاذا علم ان المطلوب، يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى، فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل، بدون العكس، اختار المثل و فيه نظر لأن الخط و ان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية، لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال، و لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا ينتهي محصوراً بين حاصرين و هو الخلف، فالاولى ان يقال: لو لم يفرض الزيادات متساوية، لم يلزم وجود بعد متشمل على زيادات الغير المتناهية، لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف و ذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية، لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد، فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية و عظم النسبة و ان افاد المطلوب ايضاً، الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً، لم يحتج الى فرض ذلك الزايد، و اما قوله: و اية زيادات امكنت، فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت و محمولها فيمكن ان يكون هناك بعد، و المعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية، لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها و يتبين هذه القضية بقوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد، و نقل الشارح ان معناه كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد و هذه هي القضية التي دل عليها قوله: و لان كل زيادة يوجد، فانها مع الزايد، فعليها قد يوجد في واحد مع مزيد فيه و هو المزيد عليه. و لا يكون قوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها، نعم لا يبقى لقوله: و آية معنى على ذلك التفسير، بل الواجب ان يقال: و الزيادات الممكنة، و اما الشارح فقد نصب اية زيادات، فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد و على هذا يكون المعنى: ان كل زيادة يفرض و كل مجموع زيادات، اى مجموع كان في بعد واحد، اما ان كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه في بعد، فظاهراً و اما ان كل مجموع زيادات، فلان اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد، فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها و هو البعد الحادى عشر.

ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعدٍ كان هناك بعدٌ مشتملٌ على جميع ذلك الممكن وظهر معنا التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً، لا معلل للام و لا لان فائدة. ويمكن ان يقال: الواو في اية زيادات، تصحيفٌ والاصل كان فاية فهو معللٌ لان و حاصل كلامه انه لا بُد من بُعْدٍ متشمل على جميع الزيادات الغير المتناهية، لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد، فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد اُلاً انه زاد بقسمين الاول منها مستدرک، اذ يكفي ان يقال: اما ان يوجد بين الامتدادين بعدٌ لا يوجد فوقه بعدٌ آخر، او لا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية، ظهر الخلف لان المقدّر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصوراً بين حاصرين. اللهم اُلاً اذا اراد التزام محال آخر وحينئذٍ لا ينتج المُلازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك، و لو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال: اما ان لا يكون هناك بعدٌ مشتملٌ على جميع الزيادات الغير المُتناهية، او يكون، وهما محالان: اما الاول فلانه لو لم يكن بُعْدٌ مشتملٌ على جميع الزيادات الغير المُتناهية، لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بُعْدٍ واذ لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بُعْدٍ، فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر هو آخر الابعاد وحينئذٍ ينقطع الامتداد عنده و قد فرضناها غير متناهيين، هذا خلف، و اما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين واليه اشار بقوله: فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعدٌ بين الامتدادين، و تحرير المنع، ان يقال: لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد، يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد، لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحدٍ حكماً على الكل المجموعى. فان قلت: لو لم يكن كل الزيادات في بعد، لا يكون بعض الزيادات في بعد، فلا يكون كل زيادة في بعد. فنقول: لا نسلم اذا لم يكن مجموع الزيادات في بُعْدٍ يلزم ان لا يكون بعضها في بعدٍ، بل اللازم ان المجموع ليس في بُعْدٍ و هي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية، لا يقال: اذا لم يكن جميع الزيادات في بُعْدٍ، فاما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا. وايّاً ما كان تصدق السالبة الجزئية، لانا نقول: لا نسلم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحدٍ، فان كل واحدٍ من الانسان، يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والكل ليس كذلك. و اجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع، بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد، فلو وجد مجموع الزيادات الغير

المتناهية، وجب ان يكون في بعد لأنه مجموع وكل مجموع وفيه نظر لأنه ان اراد بالمجموع المتناهي، فمسلّم ان كل مجموع متناه، فهو في بعد، لكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد، وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً او غير متناه، فلا نسلم ان كل مجموع في بعد و الفرض لا يقتضيه، فكيف يسلم الكلية من منع الشخصية و لو ثبت هذه المقدمة، كفت في اثبات هذا المطلوب، فلم يكن الى قوله: كل زيادة في بعد، ولا الى قوله: فيكون امكان وقوع الابعاد و ما بعده من المقدمات حاجة أصلاً، ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد، فان بينها بما نقل عن الامام وهو أنه لو لم يوجد بعد متشمل على جميع الزيادات، وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر، ولا يكون زيادة في بعد آخر و ألا كان كل زيادة في بعد آخر، فيكون جميع الزيادات في بعد و هو محال، فالمنع وارد، وكذلك ما ذكرناه من أنه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد، فبعض الزيادات، لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد و لا يكون الجميع في بعد، واما ان كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم، لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلاً و الحق في هذا لمقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و جاز ان يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية حينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية و لان كل زيادة في بعد، لا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية، فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات، يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه و ذلك لأنه ان لم يكن في الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه، فكل زيادة بعد فرض يكون نسبته الى زيادة ببعد آخر، نسبة المتناهي الى المتناهي، لكن نسبة كل زيادة بعد الى آخر، نسبة بعد عدد الزيادات الى عدد الزيادات، فكيون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي، فيكون عدد الزيادات متناهياً، وايضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات، فاذا كان عدد الزيادات غير متناه، كان زيادة البعد، غير متناهية بالضرورة و ينعكس بعكس التقيض الى أنه لو لم يكن بعد في الابعاد غير متناه، لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر، و هو اعظم الابعاد و حينئذ ينقطع الامتدادان و ألا لكان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حصارين و أنه محال.

فان قلت: اذن تثبت تناهى الزَّيادات و آخر الابعاد، وقد فرضناهما غير مُتناهيين، فهو خلاف المفروض، فإي حاجة الى ما بعده من لمقدمات؟ فنقول: لم يقتصر الشيخ على ذلك، بل الزم خلف ثالثاً و أمّا التزم الخلف الثالث دون الاولين، لأنّ الخلف الثالث أمّا يستبين بعد تبين الخلفين الاولين، فهو دالٌّ عليها دون العكس. فان قلت: المحال لا يلزم ألّا من المجموع و من الجائز ان يكون المجموع محالً مع امكان كُلّ واحدٍ من آحاده، لا يلزم استحالة عدم تناهى الابعاد. فنقول: نحنُ نعلمُ بالضرورة أنّ المحال ما نشأ ألّا من فرض عدم تناهى الابعاد، كأنّه قيل: لو كان الابعاد غير متناهية، يلزم ان يوجد فى الصّورة المفروضة بين الامتدادين، بعدُ مشتملٌ على الزَّيادات الغير المتناهية و اللازم محالٌ، فالمزوم مثله. وقد تبين ممّا قرّرناه، أنّ تصوير البرهان، لا يحتاجُ ألّا على ثلاث مقدمات لأنّه لمّا فرض أنّ يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد، الى غير النّهاية، يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهى الزَّيادات بالفعل و ان يكون كُلّ زيادة فى بعد، و أنّ قوله: فيكون هناك امكان زيادات على أوّل تفاوت يفرض ابتداء شروعه فى الحجّة، و أنّ قوله: لأنّ كُلّ زيادة يوجد، كافٍ فى تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزَّيادات فأنّه لو لم يوجد، لزم ان لا يكون بعض الزَّيادات فى بعد و قد صرّحت بهذا التعليل عبارة «الشفاء» و أنّ قوله: فيكون أمّا يمكن وجود البعد المشتمل على محدود، اى لا يمكن ألّا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزَّيادات الغير المتناهية، لا دلخ له فى الاستدلال و ان كان لازماً، و أنّ قوله: فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد تكراراً لقوله: فيكون امكان وقوع الابعاد، الى حدّ ليس للتزايد عليه امكان. فان قيل: هذه الحجّة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد، لأنّها يتوقّف على وجود بعد يشتمل على الزَّيادات الغير المتناهية و هو آخر الابعاد، فأنّه لو كان فوقه بعد لم يكن مُشتملاً على جميع تلك الزَّيادات، لكن وجود آخر الابعاد، موقوف على تناهى الامتدادين، فاذن دليلكم مبنئ على مقدّمة لا يمكن اثباتها ألّا بعد اثبات المطلوب. و الجواب أنّ تناهى الامتدادين، أمّا يلزم من عدم تناهيهما، فأنّه لو كان الامتدادان غير متناهيين، فأمّا ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون، و ايّاً ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين، هذا خُلفٌ.

قال الشارح: اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزَّيادات، ان لا يكون جميع الزَّيادات مشتملةً عليه و لا يلزم منه اين يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لأنّ السلب الجزئى، نقيض الايجاب الكلى، لا نقيض ايجاب الكلّ بخلاف الجواب المسعودى، فأنّه اذا لم يكن كُلّ

واحد من الزَّيادات في بعد، يكون بعض الزَّيادات غير موجود في بعد، لأنَّ السَّالبة الجُزئية، تنقيض الموجبة الكلية.

واعلم أنَّ هذا البرهان، لا يدلُّ أَلَّا على امتناع اللاتناهي من الجهتين؛ الطَّول والعرض، أمَّا امتناع اللانهاية من جهة واحدة، فلا دلالة له عليه، لأنَّه لو فرض اللاتناهي من جهة الطَّول فقط، لم يمكن وجود خطَّين يخرجان من نقطة واحد و ينفرجان مُتزايداً الى غير النَّهاية ضرورة توقُّف امكان انفراجهما كذلك، على اللاتناهي في العرض و على هذا لا يتمُّ الدَّلالة على لزوم الشَّكل للامتداد الجسماني، فإنَّ الشَّكل هيئة احاطة الحدِّ الواحد او الحدود بالشَّيء و ذلك يتفق على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات، فيكون فيما ذكر الشيخ كيفية فلا بُدَّ من الاستعانة باحد البراهين الآخرين.

و أمَّا برهان المسامطة، فهو أنَّا اذا فرضنا كرة خرجَ من مركزها قطر متناهٍ موازٍ لخط غير متناهٍ و تحركت الكرة حتَّى زالت الموازاة الى المسامطة، فلا بُدَّ ان يوجد في الخطِّ الغير المتناهي نقطة هي أوَّل نقطة المسامطة، لكنَّه محالٌ في الخطِّ الغير المتناهي، أمَّا بيان الشَّرطية، فلأنَّ المسامطة ما كانت ثمَّ حصلت، فيكون لها اول بالضرورة، و أمَّا استحالة التَّالي فلوجيهن احدها ان كُلَّ نقطة يفرض في الخطِّ الغير المتناهي، هي أوَّل نقطة المسامطة يكون المسامطة معها بزوايةٍ حادثةٍ في المركز و الزَّاوية قابلةٌ للقسمة الى غير النَّهاية فالمسامطة بتلك الزَّوايا و هي مع نقطة أخرى فوق تلك النِّقطة المفروضة و الثَّاني أنَّ المسامطة مع اى نقطة يفرض، يكون بحركة و كلَّ حركة منقسمة الى غير النَّهاية و المسامطة ببعض تلك الحركة، يكون مع نقطةٍ أخرى فوقها، فما فرض أوَّل نقطة المسامطة لا يكون أوَّل نقطة المسامطة هذا خلفٌ. و نحن نقول: بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتاً لخطٍّ غير متناهٍ، ثمَّ نحرك القطر الى الموازاة، وجب ان يكون في الخطِّ الغير المتناهي، نقطةٌ هي آخر نقطة المسامطة و هو باطلٌ. بيان المُلازمة أنَّ لمسامطة كانت و ما بقيت فلا بُدَّ ان يكون له نهاية، و أمَّا بطلان اللازم فلأنَّ كُلَّ نقطة تفرض في الخطِّ الغير المتنهى أنَّها آخر نقطة المسامطة، فالمسامطة مع النِّقطة الَّتِي فوقها بعد المسامطة معها، لأنَّ النِّقطة المفروضة، يكون عى سمتٍ من سموت المُسامطة، فكلَّ سمت مسامطة فبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزَّاوية او ببعض تلك الحركة، يكون بعد المسامطة بها، فما فرضناه آخر نقطة المسامطة، لا يكون آخر نقطة المسامطة و محالٌ، فاذا كان ذلك البرهان، برهان المسامطة، فليسلم هذا برهان الموازاة.

فان قيل: الاعتراض عليه من وجوه، الاول انّ ما ذكرتم في بيان بطلان التّالى دالٌّ على بطلان الملازمة، لأنّه لو تحرّك القطر، لم يجب ان يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة اهي اول نقطة المسامته او آخر نقطة المسامته لأنّ مسامته القطر انما يكون بزواية و حركة منقسمتين، فكلّ نقطة تفرض اول نقطة المسامته او آخرها، لم يكن اولاً و آخراً. الثّاني انّ هذه الدّلالة، يتوقّف على انقسام الزّاوية و الحركة الى غير النّهاية و هو يستلزم عدم تناهى الابعاد لأنّ اذا فرضنا اطول الابعاد، اعنى قطر العالم و تحرّك قطر الكُرّة من الموازاة الى المسامته، يحدث زوايه في المركز وليفرض انّ المُسامته بتلك الزّاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بكلّها و لا بدّ ان يكون مع نقطة اخرى و لما انقسمت الزاوية الى غير النّهاية، كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر، فيكون القطر ممتداً الى غير النّهاية. الثّالث انّا لا نسلم انّ المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النّقطة المفروضة و انما يكون كذلك لو كان هناك مسامته ببعض الزّاوية و انما يكون كذلك، لو وجد بعض الزّاوية لكنّ الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل و الشّبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل، و لو كان كذلك، لامتنع حركة القطر على قوس من الدّائرة، بل حركة ما، لأنّ الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلّها و الحركة بنصف الزّاوية قبل الحركة بكلّها و الحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقّف قطع المسافة على حركات غير متناهية و أنّه محال.

و الجواب عن الاول انّ لزوم نقيض التّالى لا يبطل الملازمة، فانّ لا تناهى الابعاد محالٌ و المحالُ جازان يستلزم التّقيضين، على انّا نقول: لو كانت الابعاد غير متناهية و تحرّكت القطر من الموازاة الى المسامته فاما ان يوجد اول نقطة المسامته في الخطّ الغير المتناهي، او لا يوجد و كلاهما محالٌ و على هذا بطل الاعتراض بالكلية.

و عن الآخرين بانّ الاحكام المذكورة و ان كانت احكاماً وهميةً أنّها صحيحة اذا لوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيّات فليس المدعى أنّ أنّه لا بدّ للمسامته الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعيّن نقطة في الخطّ الغير المتناهي للاوليّة بخلاف الخطّ المتناهي. و اما برهان التّطبيق و هو ان يفرض خطّ غير متناه من احد الطّرفين دون الآخر و يفصل من الطّرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطّان غير متناهيين احدهما زايدٌ على الآخر بذراع، فاذا قابلنا الذّراع الاول من الخطّ الزّايد بالذراع الاول من الخطّ الناقص و الثّاني بالثّاني و هكذا، فاما ان يكون في مقابلة كلّ ذراع من الخطّ الزّايد ذراع من الخطّ الناقص

امتدادان غير مُتناهيين، لا يزالُ البُعدُ بينهما يتزايدُ، كساقى مثلث يمتدّان الى غير النّهاية. والثّانية أنّه يجوزُ ان يوجد بينهما ابعادُ، تتزايدُ بقدرٍ واحدٍ من الزّايادات مثلاً يكون البُعد الاول ذراعاً والثّانى زائداً عليه بنصف ذراع والثّالث زائداً على الثّانى ايضاً، ينصف ذراع وهلمّ جرّاً.

و ينبغي لان تكون الزّيادات بقدرٍ واحدٍ، ليصير البُعد المُتزايد بينهما المشتمل على تلك الزّيادات غير متناه في الطّول. الا ترى، انا اذا نصّفتنا خطّاً و جعلنا احدَ نصفيه اصلاً و زدنا عليه نصف النّصف الآخر، ثمّ تنصّف النّصف الباقي وهلمّ جرّاً الى غير النّهاية وهذا غيرُ معتنع بحسب الفرض، بسبب احتمال كلّ مقدارٍ للاتقسامات الغير المُتناهية، فاذن كانت الزّايادات الّتي يمكنُ ضمّها الى الاصل غير متناهية، والاصلُ يتزايد لا الى نهاية مع أنّه لا ينتهي الى مساواة الخطّ الاول المُنصّف، فثبت انّ هذه الزّيادات، اذا كانت تتناقص، لا يلزمُ من كونه غيرُ متناهية ان يصير المزيّدُ عليه غير مُتناه، اما اذا كانت بقدر واحدٍ او كانت مُتزايدة، فالمطلوب حاصلٌ و لما كان المثلُ موجوداً في الزّائد، اختار الشيخ المثل الّذي لا ينافي حصول الزّائد، الثالثة أنّه يجوزُ ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد، الى غير النّهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اوّل تفاوتٍ يفرض بغير نهاية.

الرّابعة انّ كلّ زيادة توجد فانّها مع المزيّد عليه، قد توجد في بعدٍ واحد، فكلّ بعد اخذته وجدت جميع الازديادات الّتي دونه موجودة فيه. و نرجع الى المتن، فنقول:

او لا، فان وُجد في مقابلة كلّ ذراع ذراع ساوى الجزء الكلّ و الاّ فالتفاوت بينهما اما في جانب التّناهي وهو محالٌ لفرض التّطبيق و اما في الجانب الآخر فينتهي النقص بالضرورة و الزّائد لا يزيد عليه الاّ بقدر متناه، فالخطان مُتناهيان، على تقدير كونهما غير متناهيين و أنّه محال، و ان فرض الخطّ غير متناه من الطّرفين، يقسم حتّى يحصل خطّان غير متناهيين من احد الطّرفين و يساقى الكلام في كلّ منهما، و يمكن ان يتصوّر على اى خطّ كان غير متناه من الطّرفين او من احدهما نقطتان، فيحصل خطّان غير متناهيين يزيدُ احدهما على الآخر بما بين النّقطتين و تبين تناهيهما بالتّطبيق، م.

أما قيّد الخلاء في صدر الفصل، بقوله: «ان جاز وجوده»، لأنّ الخلاء عنده معتنع الوجود، فلا يصحّ وصفه بكونه متناهيًا، بل يصحّ أن يقال: لو ثبت وجوده، لكان متناهيًا. قوله: «والأفمن الجائز ان يفرض امتدادان»، الى قوله: «يتزايد»، بيانُ المقدّمة الاولى.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما» الى قوله: «من الزّيادات»، اشارة الى المقدّمة الثانية.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد»، الى قوله: «بغير نهاية» اشارة الى المقدّمة الثالثة.

قوله: «و لأنّ كلّ زيادة توجد، فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد»، اشارة الى المقدّمة الرابعة.

قال: ثمّ شرع في تركيب الحجّة عنها قوله: «و اية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن»، شروع في الحجّة ومعناه: كلّ واحد من زيادات يمكن وجودها، فأنما يمكن ان يشتمل عليها بعد. و يبيّن هذه القضية بقوله: «و ألا فيكون امكان وقوع الابعاد».

القول: و يحتمل ان يكون قوله: «و اية زيادات امكن»، متعلقاً بما جعله مقدّمة رابعة، اي: و اية زيادات امكنت اذا أخذت معاً فانها ايضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعدٍ واحد و يكون قوله: «فيمكن ان يكون هناك بعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن، قضية معلّلة بقوله: «و لأنّ كلّ زيادة» فيكون هذا الفاء، جواباً لذلك اللام.

و يكون تقدير الكلام: و لأنّ كلّ واحد من الزيادات و كلّ مجموع منها موجودٌ في بعد فاذاً يمكن ان يوجد بعدٌ يشتمل على مجموع الزيادات المُمكنة الغير المُتناهية. و على الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل، في قوله: «و لأنّ» معللٌ و لا لايراد لفظة «ان» وجهٌ.

قال: و تركّب البرهان ان يقال: اما ان يكون هناك بعدٌ واحدٌ يشتمل على الزّيادات الغير المُتناهية او لا يكون، و الثاني باطلٌ لأنّه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا

يوجد فوقه بعد آخر، او لا يوجد، و الاوّل يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي و هو باطل، و الثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادةً اّلا و هي حاصلّة في بعد آخر، فاذن صدق على كلّ زيادة أنّها حاصلّة في بُعد، و متى صدق على كلّ واحدة، أنّها حاصلّة في غيره، صدق على المجموع أنّه حصل في بُعدٍ فأنّه وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية، مع كونه محصوراً بين حاصرين، هذا خلف.

فثبت انّ القول بلا نهاية الابعاد، يودّى الى اقسام، كلّها باطلة.

قال: و جميع هذه المقدمات جليّة، اّلا مقدّمة واحدة و هي قولنا: لمّا كان كلّ واحدة من تلك الزيادات حاصلّة في بُعد، وجب ان يكون الكلّ حاصلّ في بُعد، فانّ للمطالب ان يطالب عليه بالدليل. و هذه المقدّمة ان امكن اثباتها بالبرهان، استمرّ البرهان و اّلا سقط.

و القول: أنّه لم يجعل كون الكلّ حاصلّاً في بُعد معللاً بكون كلّ واحدٍ حاصلّاً في بُعد فقط، بل جعله معللاً بكون كلّ واحدٍ و كلّ مجموع يمكن ان يوجد ايضاً حاصل في بُعد و الفاضل الشارح لمّا جعل قوله: «و ايّة زيادات امكنت»، غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة، حصل له من تفسير المذكور و نظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة. و اّما على الوجه الّذى فسرناه فليس كذلك، لأنّه اذا ثبت حصول كلّ مجموع موجود في بُعد و كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله ايضاً في بعد.

ثمّ قال: «لمّا كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد اثباتها بابطال نقيضها و هو قوله: «و اّلا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حدّ ليس للزائد عليه امكان»، قال: المراد منه بيان المحال الّذى يلزم من عدم بُعد يشتمل على جميع الزيادات، فلا معنى أنّه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات، لوجب ان يكون هناك بُعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر، و حينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد، يكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدوداً بعدّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه».

قوله: «فيكون اّما يمكن وجود ابعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الّذى فى القوة».

يعنى يلزم من ذلك، ان لا يوجد بُعدٌ متشمل آلاً على عددٍ مصحورٍ متناهٍ من جملد الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة.

قوله : « فيصيرُ البُعد، بين الامتدادين محدوداً فى التزايد عند حدٍّ لا يتجاوزه فى العظم».

اى: اذا كان لامكان الابعاد التى تفرضُ بينهما نهايةً، وجبَ ان ينتهى البُعدُ بينهما الى بُعدٍ لا يوجدُ ما هو اعظمُ منه.

قوله : «و هُناك ينقطع لا محالة، الامتدادان و لا ينفذان بعده».

اى: اذا انتهى الى بُعدٍ لا يوجدُ اعظمُ منه، فقد وجب انقطاعهما.

قوله : «و آلاً امكنت الزيادةُ على اكثر ما يمكن و هو ذلك المحدود، من جملةٍ غير المحدود و ذلك محالٌ».

اى: ان لم ينقطع الامتدادان، فقد يوجدُ بعد اعظم مما فرضُ انه اعظمُ الابعاد و حينئذٍ يوجدُ بُعدٌ يشتملُ على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكنُ الاشتمال على اكثر منها و هو محالٌ. فقولُه: «و هو ذلك المحدود»، اى: اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود، بحسب الفرض الاول.

قال: فظهرَ من جملة ذلك، انه لو لم يصيرُ بُعدٌ واحدٌ مشتملاً على الزيادات الغير المتناهية، لزم الانقطاع الامتدادين مع فرضها غير متناهيين و الشيعُ لم يصرَح به اعتماداً على فهم المتعلم.

قوله : «فتبينُ انه يكون هناك امكانُ ان يوجد بُعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، هذا محالٌ». و معناه ظاهرٌ

قال: فان قيل: الحجة مبينة على فرض بُعدٍ هو آخر الابعاد و ذلك لا يمكنُ آلاً مع فرض تناهى الامتدادين، اذ لو كانا غير متناهيين، لكان لا بعدُ آلاً وقوفه بُعدٌ فلا بعد، هو

آخر الابعاد، فاذن دليلكم مبنئ على مقدّمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب. فنقول: لا شكّ انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية، لم يُمكن ان يشار الى بعد واحد، يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لا يضّرّنا، لانّا نقول: القول بكونهما غير متناهيين، يودّى الى القول بكونهما متناهيين، فيكون خلفاً و ذلك لانّا نقول: اما ان يكون هناك بُعدٌ مشتملٌ على جميع الزيادات او لا يكون، فان كان، فوجب ان لا يكون بُعدٌ آخر، فوقه، لانه لو كان بُعدٌ فوقه، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه فليمكن مشتملاً على جميع الزيادات، و ان لم يكن هناك بُعدٌ يشتمل على جميع تلك الزيادات، كان فى تلك الزيادات بُعدٌ غيرٌ مشتملٌ عليه، و الذى هو غيرٌ مشتملٌ عليه، و جب ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد، لكان فوقه بُعدٌ آخر، و لكان ذلك الفوقانى، مشتملاً عليه و جب ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بُعدٌ آخر، و لكان ذلك الفوقانى مشتملاً عليه و قد فرضناه غيرٌ مشتملٍ عليه، هذا خلف فثبت ان الشك المذكور موكدٌ لهذه الحجة.

اقول: هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد، غيرٌ مشتملٌ على الجبيع المتصلة غير واضحة للزوم، فان تطرق خلل الى هذا الكلام، فأنما يكون منه.

و قد ذكر هذا، الفاضل فى جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى، هذا المعنى بعبارة أخرى: هى ان كلّ واحدة من الزيادات الغير المتناهية، اما ان يكون حاصلًا فى بُعدٍ آخر فوقه او لا يكون، فان لم تكن كلّ زيادة حاصلةً فى بُعدٍ آخر، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بُعدٍ آخر، فلا يكون فوق تلك الزيادات بُعدٌ آخر، اذ لو كان، لكان موجودةً فيه فحينئذٍ قد انقطعا و كانا متناهيين و ان كان كلّ زيادةٍ منه، حاصلةً فى الغير، فاما ان يكون الكلّ حاصلًا فى بُعدٍ او لا يكون، و محال ان لا يكون، لانّا قد بينّا ان البعد العاشر - مثلاً - ليس فيه زيادة على التاسع فقط، بل هو عبارة عن البعد الاول، مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر، فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بُعدٍ واحد و ذلك محالٌ من وجهين:

الاول ان ذلك البعد، غير متناهٍ مع كونه محصوراً بين حاصرين، الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات، ان كان فوقه آخر، فهو غيرٌ مشتملٌ على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه، و ان لم يكن فوقه بُعدٌ آخر انقطع الامتدادن، فالقول بلا نهاية

الامتدادين، يُفَضَّى الى اقسام كُلِّها باطلَّة، والغرض من ايراده، انَّ تالى المتَّصلة المذكورة اعنى؛ وجود بُعْدٍ لم يشتمل عليه بُعْدٌ آخر، جعله لازماً هناك، لعدم حصول جميع الزيادات فى بُعْدٍ، وهيهنا لعدم حصول كلِّ زيادة فى بُعْدٍ فصارت هذه المتَّصلة واضحة للزوم بخلاف تلك، وانَّما بقى الالتباس هيهنا، فى استلزم كون كلِّ زيادة حاصلة فى بعد لكون الكلِّ، حاصلاً فى بُعْدٍ ما مرَّ ذكره، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى هذا الموضع، وانَّما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لآئه بذل المجهود فيه.

قوله : «و قد تستبان استحالة ذلك من وجوه أُخرى، يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية».

الوجه الذى يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على فرض كُرَّةٍ يخرجُ من مركزها قُطر موازٍ لخطٍّ غير متناه، يجبُ ان يسامته بُعْد الموازة لحركة الكُرَّة، فيلزم ان يوجد فى الخطِّ أوَّل نقطة يسامتها القُطر و يستحيلُ ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كلِّ نقطة فيلزم الخلف، والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على تطبيق خطٍّ غير متناه من احدى جهتيه، دون الأخرى، على ما يبقى منه بُعْد ان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدر ما منه، و بيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً للكلِّ، و امتناع التفاوت فى الجهة التى تناهى فيها لفرض التطبيق، فيلزم الخلف، من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران.

* اشارة *

«فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى^(١) يلزمه التناهى، فيلزمه الشَّكل، اعنى فى

١. قوله: «فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى»، تقريره على محاذاة الشَّرح، انَّ الامتداد الجسمانى ملزومٌ للشَّكل والشَّكل ملزومٌ للمادة، اما بيان الاول: فهو انَّ الشَّكل، عرفه أقليدس بأنَّه ما احاط به حدٌّ واحدٌ او حدودٌ، اما ما احاط به حدٌّ واحدٌ، فاكالدائرة، فانَّها لا يحيط بها الاحد واحد وهو محيطها، و اما ما احاط به حدٌّ واحدٌ او حدود، فكالمثلث، فقد احاط به اضلاعه الثلاثة و فى هذا التعريف، ابهامٌ لانَّ مفهوم ما لم يتعيَّن فجنسه غير متعيَّن، و تحقيق

الماهية اما يتم بذكر الجنس والفصل، وايضاً ما احاط به حدوداً او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي، لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات اى الكميات المتصلة، فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد او حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاط بالحدود او الحدود به وهذا القيد، احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام، فانها هيئات لما احاط به حد او حدود، لكن عروضها له لا من تلك الجهة، بل جهة أخرى، ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلاً وفي قوله: «بين اولاً لزوم الشكل لصورة يتوسط التناهي» اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل المتأخر في الرتبة عن التناهي، اذا الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد، او الحدود، يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم.

و اما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد، اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلاً، بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة و لواحقها، لكان الشكل لازماً له، و حينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد و اما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا يزيد عليها و هذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ: قال الامام: الاقسام اربعة لان لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً فيها و لا محلاً لها و الاول باطل، لانه لو كان مقتضى للشكل نفس الجسمية، لزم تساوى الاجسام باسرها في الشكل والمقدار، و تساوى شكل الكل و الجزء، لان الجزء الجسمية متساوٍ لكلها في الماهية و التساوى في العلة يوجب التساوى في المعلول، و الثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال، ان كان لازماً عاد المحال الذي يتقضي نفس الجسمية لتساوى الاجسام في ذلك اللازم، و ان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال، استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله و فيه نظر لانه لو صح ما ذكره، يلزم ان لا يكون الشكل لازماً للجسمية، لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها، فان كان لغيرها فاما ان يكون لازماً لها، او لا والكل باطل. ثم ان المحال الذي يتقضي نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية و ليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية و ان كان لازماً، فلان قلت: اذا كان الحال لازماً للجسمية، يكون الجسمية متقضية له و هو مقتضى للشكل، فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال. فنقول: و المحال اما يلزم لو كان الجسمية متقضية للشكل بذاته، و اما اذا اقضته بواسطة شيء آخر، فلا يلزم منه محال و لئن سلمناه الكلام في الشكل المعين كما سيجيء و هو غير ممتنع الزوال، فقد

الوجود».

يُريد بيان امتناع انفكاك الصّورة الجسميّة عن الهيولى، فبيّن أولاً لزوم الشّكل للصّورة بتوسط التّناهي ثمّ بين البرهان عليه، أمّا بيان الأوّل، فهو أنّ الشّكل و ان قيل في تعريفه: أنّه ما احاط به حدّ أو حدود، لكنّه اذا حقّق، كان ماهيته من الكيفيّات المختصّة بالكميّات، والحدّ في هذا الموضع، هو التّهاية و كان المفهوم من الشّكل هو هيئة شئٍ، يُحيطُ به نهاية واحدة أو اكثر من واحدة، من جهة احاطتها فيه، فاذن الشّيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكلٍ و الامتداد الجسمانيّ متناهٍ فهو ذو شكل و هذا معنى قوله: «فقد بان لك انّ الامتداد الجسماني، يلزمه التّناهي فيلزمه الشّكل» و فائدة قوله: «اعنى في الوجود»، انّ الامتداد، لا يستلزم الشّكل، من حيث ماهيته، لأنّه يُمكن ان يتصوّر غير متناهٍ و حينئذٍ لا يكون ذا شكل، بل إنّما يستلزمه من حيث أنّه في الوجود، لا ينفك عن شكلٍ ما، لوجوب تناهيه.

قوله: «فلا يخلو أمّا ان يكون هذا اللازم، يلزمه و لو انفرد بنفسه عن نفسه، او يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه، عن سبب فاعلٍ مؤثرٍ فيه، او يلزمه لسبب الحامل و الامور الّتي تكتنف الحامل».

قال الفاضل الشّارح: تركيبُ الحجّة ان يُقال: لزوم الشّكل للجسميّة، أمّا ان يكون لنفسها، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون لها محلاً، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً و هذه قسمةٌ منحصرةٌ و ثاني الاقسام محذوفٌ لظهوره و ذلك لانّ الحال، ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء ما يقتضيه الجسميّة، و ان لم يكن لازماً فيستحيل ان

بان أنّ هذا القسم، ليس بظاهر البطّان و لا يراجع الى القسم الأوّل فلو كان مراد الشيخ ما ذكره، لم يحذف هذا القسم. و ذكر الشّارح انّ الاقسام ثلاثة لانّ لزوم الشّكل للجسميّة أمّا من حيث الانفراد عن المادّة، او لا، بل من حيث مقارنة بالمادّة، و الأوّل أمّا لنفس الجسميّة او غيرها و فيه تساهلٌ لانّ ما لا يكون من حيث الانفراد، لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادّة، بل يجوز ان يكون من حيثيّة أخرى فان الحيثيّات لا تنحصر في الانفراد و الاقتران، فالتّقرير المطابق ما قدّمناه. م.

يكون علّة لوجود ما هو لازم، اعنى: الشّكل و باقى الاقسام مذكور.

و القول: كلام الشيخ مشعر بانّ الاقسام، ثلاثة و وجهه ان يقال: لزوم الشّكل للجسميّة اما ان يكون من حيث هو منفردة بنفسها عن المادّة و ما يكتنفها، او لا يكون كذلك، بل يكون بمُدالخة المادّة و لواحقها فى ذلك اللزوم، و الأولى ما ان يكون لنفس الجسميّة، او لشيء ما غيرها و هما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة اقسام، لا رابع لها و يظهر منه انّ ترييع القسمة و حذف احد الاقسام ممّا لا حاجة اليه و لا هو مطابق للمتن.

قوله: «و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات و هيئات النّاهى و التشّكل، و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزمه، ما يلزم كليته». هذا أوّل الاقسام و هو ان يكون الشّكل قد لزم الامتداد عن نفسه، حال كونه منفرداً

چ قوله: «و هذا الأوّل الاقسام»، قد تبين انّ لزوم الشّكل، اما لنفس الجسميّة، او للفاعل، او للقابل. فنقول: القسمان الاولان، باطلان. اما الأوّل فقد حرّره الشيخ أولاً بانّ الشّكل لازم للجسميّة بنفسها و هى منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل و الوصل و ساير ما يحتاج فيه الى المادّة من الانفعالات كالانطراق و الانحناء و التّعجن و غيرها، و أمّا حرّره على هذا الوجه، تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسميّة للعوارض الماديّة، فالمعنى انّ الجسميّة لو اقتضت الشّكل بذاتها، بحيث لا يكون للمادّة و لواحقها دخل فى ذلك الاقتضاء، لزم ثلاثة امور مترتبة: الأوّل تشابه الاجسام فى المقدار، لانّ الاختلاف فى المقدار، لا يكون الا بالوصل، كما اذا جمع بين مائتين، فزال مقدارهما الى مقدار واحد، او بالفصل، كما اذا فرق ماء، الى مائتين، فزال مقداره الى مقداريهما، او بالتخلخل حتّى يصير المقدار الصّغير كبيراً، او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً، او بالكيفيّات المُقتضية لشيء من ذلك، كالحرارة تقتضى التخلخل و البرودة تقتضى التّكاثف، و بالجمله الاختلاف فى المقادير، ليس الا بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخل فى ثبوت المقادير و المقدّر خلافه، هذا خلف. لا يقال: المفروض ان ليس للمادّة مدخل فى ثبوت الشّكل، لا فى ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف، لأنّا نقول: اذا لم يكن للمادّة دخل فى ثبوت الشّكل، فيطبق الأولى، ان لا يكون لها دخل فى ثبوت المقدار، لانّ الشّكل تابع للمقدار، و يمكن ان يعترض على هذا التّوجيه بانّ

يكون علّة لوجود ما هو لازم، اعني؛ الشّكل و باقى الاقسام مذكورٌ.
واقول: كلام الشيخ مشعرٌ بأنّ الاقسام، ثلاثةٌ و وجهه ان يُقال: لزومُ الشّكل للجسميّة
 اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادّة و ما يكتنفها، او لا يكون كذلك، بل
 يكونُ بمُدالخة المادّة و لواحقها في ذلك اللّزوم، و الأولى ما ان يكون لنفس الجسميّة، او
 لشيء ما غيرها و هما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة
 اقسام، لا رابع لها و يظهرُ منه انّ ترييع القسمة و حذفُ احد الاقسام ممّا لا حاجة اليه و لا
 هو مطابقٌ للمتن.

قوله : «و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات و
 هيئات التّناهي و التّشكيل، و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزمه، ما يلزم كلّيته».
 هذا أوّل الاقسام ٣ و هو ان يكون الشّكل قد لزم الامتداد عن نفسه، حال كونه منفرداً

٣ قوله: «و هذا الأوّل الاقسام»، قد تبين انّ لزوم الشّكل، اما لنفس الجسميّة، او للفاعل، او
 للقابل. فنقول: القسمان الأوّلان، باطلان. اما الأوّل فقد حرّره الشيخ أولاً بأنّ الشّكل لازمٌ
 للجسميّة بنفسها و هي منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل و الوصل و ساير ما يحتاج
 فيه الى المادّة من الانفعالات كالانطراق و الانحناء و التّعجن و غيرها، و انما حرّره على هذا
 الوجه، تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسميّة للعوارض الماديّة، فالمعنى انّ
 الجسميّة لو اقتضت الشّكل بذاتها، بحيث لا يكون للمادّة و لواحقها دخلٌ في ذلك الاقتضاء،
 لزم ثلاثة امورٍ مترتبة: الأوّل تشابه الاجسام في المقدار، لانّ الاختلاف في المقدار، لا يكون ألّا
 بالوصل، كما اذا جمع بين مائتين، فزال مقدارهما الى مقدارٍ واحدٍ، او بالفصل، كما اذا فُرق ماء،
 الى مائتين، فزال مقداره الى مقداريهما، او بالتخلخل حتّى يصير المقدار الصّغير كبيراً، او
 بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً، او بالكيفيات المُقتضية لشيء من ذلك، كالحرارة
 تقتضى التخلخل و البرودة تقتضى التّكاثف، و بالجملة الاختلاف في المقادير، ليس ألّا
 بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخلٌ في ثبوت المقادير و المقدّر خلافه، هذا
 خلفٌ. لا يُقال: المفروض ان ليس للمادّة مدخلٌ في ثبوت الشّكل، لا في ثبوت المقدار فلا يلزم
 الخلف، لانّا نقول: اذا لم يكن للمادّة دخلٌ في ثبوت الشّكل، فيرتبط الأولى، ان لا يكون لها
 دخلٌ في ثبوت المقدار، لانّ الشّكل تابعٌ للمقدار، و يمكن ان يعترض على هذا التّوجيه بأنّ

الاجسام، لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المُقتضية، لكن انحصار اختلافها في تلك الامور، بل في انفعال المادّة ممنوع، لا بد له من برهان، والأولى ان لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم، بل على ما فصل الاجسام بعضها عن بعض وصل بعضها ببعض، كما صرح به في القسم الثاني، وحينئذ يتبين الحصر لأن الاختلاف المقدار، أما ان يكون في الاجسام المتعددة، فلا يكون ألا بانفصال بعضها عن بعض، او في الجسم الواحد وهو ان يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على السّمة، ولا شك ان توارد المقادير يتضمّن الانفعال، فان قلت: تعدّد الاجسام، ليس ألا بسبب انفصال بعضها عن بعض، فما وجه ذكر الوصل. فنقول: الانفصال المستدعي للمادّة، ليس بمعنى افتراق الاجسام؛ بل بمعنى عدم الاتّصال عمّا من شأنه الاتّصال، فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتّصال. فان قلت: ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتّصل جسماً واحداً كما في العنصر والفلک، فنقول: ذلك بحسب طبيعة الجسميّة واجب، واعلم ان لهم في اثبات المادّة مسلكين؛ مسلك الانفصال - وقد سبق - ومسلك الانفعال، وهو ان في الجسم فعلاً وانفعالاً، ويجوز ان يكون امرٌ واحدٌ منفعلاً وفاعلاً، ففي الجسم امران يفعل باحدهما و يفعل بالآخر، فالاعراض الاتعالية، تابعة للمادّة، والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور، مبني على المسلكين، لكن مسلك الانفصال تامٌ على ما قرّرناه، وأما مسلك الانفعال، فغير تامٌ اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل، واحدٌ من جهتين، بل هو منقوضٌ بالنفس، فانها يفعل في السّفليات وينفعل عن العلويات بحسب الطّبع الصّور العقلية وليست ماديّة اللازم.

الثاني تساوى الاجسام، فيما يتبع المقادير وهو هيات التّناهي والتشكلات، لأنّ التّساوى في المتبوع، يوجب التّساوى في التابع، فانّ الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير واختلاف المقادير، اما بالانفصال او بالانفعال وكلّ منهما، يتوقّف ذل على المادّة. فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيات التّناهي ايضاً الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدرکاً، اجاب بانّ الفرق بينهما، كالفرق بين البسيط والمركّب، فانّ الشّكل مجرد عارض، والتّشکل اعتباراً عارض، مع وجود المعروض، اذ معناه اتّصاف الجسم بالشّكل. لا يقال: ان اردت بالشّكل، الشّكل المعين، فلا نسلم أنّه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة، لا يدلّ ألا على ان الشّكل في الجملة، لازمٌ للامتداد. وان اردتم مطلق الشّكل، فلا نسلم أنّه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال، فانّ من الجائز ان لا يكون المادّة دخل في اقتضاء الامتداد، لمطلق

الشكل، و يتوقف اختلاف الاشكال، الخاصة على المادة، لأننا نقول: لما ثبت ان الامتداد، ملزوم للشكل، ثبت ان كل جسم له شكل معين و مقدار معين، فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة و المقادير المعينة من قبل المادة، فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها، كانت تلك الاشكال و المقادير، متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، و الترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن كلما كان احد الاشكال المعينة لازماً، اطلق عليه اسم اللازم.

الثالث ان تشابه الكل و الجزء من الامتداد في اللوازم، لا بمعنى ان الكل و الجزء المتحققين يشتركان فيهما، بل بمعنى ان الكل و الجزء المقدرين كذلك، فانه لو قدر ان يكون لجسم كل و جزء، يلزم تساويهما في المقدار و توابعه، حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد، لتساوى اكثر كثير منه و المطلوب نفى الكلّية و الجزئية ينفي لازميتهما و هو تساويهما في اللوازم، و اما فسر هذا اللازم ينفي الكلّية و الجزئية، لانه لو كان المراد تشابه الكل و الجزء المتحققين، كان بعض اللازم الاول، لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار، و بعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث، و لان الشيخ سيصرّح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة، لم يصر كلاً و جزئاً و انما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة «ثم» و ان كانت مذكورة في الكتاب بالـ«واو» تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر، و دفعاً لتوهم من عسى ان يقول: لا دلالة على بطلان اللازمين الاخرين، فان من الجائز ان يقتضى الجسميّة شكل الكرة و يكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء و ان يتشابه شكل الكل و الجزء، فان شكل التدوير كشكل الفلك و شكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة و ذلك لان اللازم الاول، ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع - مثلاً - حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع و بعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار و هو موقوف على المادة، و المرتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل، لذلك المقدار المعين، و ان يكون شكل الكل و الجزء لذلك المقدار المعين و من البين بطلانه.

و الحاصل ان الشكل، لو كان لازماً لذات الامتداد، من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام في المقادير، لان تغيرها في المقدار يتفرّع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقه، و يلزمه تشابه الاجسام في المقادير و الاشكال و الكلّية و الجزئية. و الشيخ عبّر عنه باللوازم الثلاثة لايضاح، و ربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقاً و ليس كذلك، لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخله المادة و ذلك لا ينافي توقف تغيرها من وجه آخر، على المادة و هي هنا

عن المادّة، و ما يكتنفُ المادّة من اللواحق كالفصل و الوصل، و سائر ما يحتاجُ فيه الى المادّة و من الانفعالات و قد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أولاً فى نفس المقادير و ذلك لأنّ الاختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل و الوصل و التخلخل و التكاثف و الكيفيّات المختلفة المُقتضية لذلك و بالجملة بسبب انفعالات المادّة عن غيرها، ثمّ فيما يتبع المقادير و هو هيئات التّناهى و التّشكّلات و إنّما قال: «هيئات التّناهى» و لم يقل: التّناهى، لأنّ التّناهى لا اختلاف فيه، و الفرقُ بين هيئات التّناهى و التّشكّل و الفرق بين البسيط و المركّب و ذلك لأنّ هيئة التّناهى، امرٌ يعرض للشّئ المُتناهى، و التّشكّل هو اعتبار الشّئ مع ذلك العارض.

ثمّ قال: و حينئذٍ يجبُ ان يلزم كلّ جزءٍ يفرضُ من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار و توابعه، فيكون فرض القليل و الكثير منه واحداً، اى لو فرضَ اقلّ قليل من الامتداد، لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثيرٌ منه، و اذن، لا يكون الجزئية و لا الكلّية و لا القلّة و لا الكثرة.

و الفرضُ بيان امتناع فرض الكلّية و الجزئية فى الاصل، بأنّ وضعهما بالفرض يستلزمُ رفعهما لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض و ذلك لأنّ اختلاف الكلّ و الجزء، فرع على التّغاير و التّغاير فى الامتداد، لا يتصوّر ألا بعد وجود المادّة.

فالحاصل أنّ المحال اللازم فى هذا القسم، شىءٌ واحدٌ و هو عدم التّغيّر فى اجسام، و إنّما عبّر الشيخ عنه بلوازمه، للايضاح و الفاضل الشارح، توهّم أنّ امتداد الجسمانى فى هذا

بحث و هو أنّ اللازم ممّا ذكره، ليس هو تشابه المقادير و الاشكال، بل وحدتهما، حتّى لا يلزم ان لا يوجد ألاّ جسمٌ واحدٌ بالشّخص على مقدّرٍ واحدٍ بالشّخص و شكّلٌ واحدٌ بالشّخص فأنّه لو تعدّد الاجسام و المقادير شخصاً او طرأت مقادير شخصيّة على جسمٍ واحدٍ، لم يكن ألاّ بمشاركة المادّة، فالاختلاف الشّخصى يتوقّف على المادّة كالاختلاف التّوعى، م.

جـ قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام: لو لزم الشّكل الامتداد، منفرداً بنفسه عن المادّة، لزم ثلاث محالات: الاول استواء الاجسام فى مقادير الامتداد، لأنّها مُتساوية فى مقادير الامتدادات لأنّها متساويةً فطبيعةً الامتداد بناءً على أنّها نوعيّة فلو كان المُقتضى للمقادير نفس

الامتداد، يلزم اسوائها في المقادير. و اعترضَ بأنَّ اللازم، منع عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار و هو غير مطلوب، و المطلوب أنَّ الجسميّة غير منقضيّة للشّكل و هو غير لازمٍ فإنَّ من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرطٍ منفصلٍ كتوقّف اقتضاء الحرارة للين السّمع و صلابة المحل على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة منقضيّة للشّكل بعد حصول المقدار، من فاعل آخر. و جوابه أنَّ الفرض عدم مداخله المادّة في ثبوت الشّكل و يلزمُ منه عدم مُداخلتها في ثبوت المقدار، و الاختلاف في المقدار، موقوفٌ عليها، فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة.

الثاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة. و اعترض عليه بأنّه ان أريد الاستواء في الاشكال مطلقاً، فهو غير لازمٍ لأنّه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول، فإنَّ الاجسام المركّبة بسائطها باقيّة فيها، و الصّورة التّوعيّة الّتي لكلّ جسم، بسيط يتقضى شكل الكُرّة مع انّ ذلك الشّكل غير حاصلٍ فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة هي العلة للشّكل و الاجسام لا يشتركون في الشّكل لامورٍ خارجيّةٍ مانعةٍ عن حصول ذلك الشّكل، و ان اريد الاستواء في الاشكال الطّبيعيّة، فهو ملتزمٌ لأنَّ الشّكل الطّبيعي للجسم الكُرّة، و الاجسام باسرها مُشتركةٌ في هذا الاقتضاء.

— فان قلت: الاجسامُ البسيطة و ان اشترك في اقتضاء الشّكل الكُرّي، لكنّها مختلفة المقادير فيه غير مُقتضيّة لشكلٍ على مقدارٍ واحدٍ معيّن.

— فنقول: الاختلاف غير واقع في الشّكل، بل في المقدار و هو الالتزام الأوّل و لا كلام فيه. و الجوابُ أنّنا نختارُ انَّ المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق و هو لازمٌ لأنَّ علّة الشّكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف، فإنَّ ما فرض مانعاً أمّا ان يعطى اختلاف الشّكل او لا فان لم يعط اختلاف الشّكل، فهو غير مانع، و ان اعطى اختلاف الشّكل، فهو مادي و قد نقضناه عن انتفاء الجسميّة، و هذا كما انَّ المانع عن حصول شكل الكُرّة للمركّب هو التّركيب و هو من العوارض الماديّة و اليه اشار بقوله: توهم الامتداد الجسماني، مقارنةً لجميع العوارض الماديّة كالبساطة و التّركيب، ثم نختار انَّ المراد الاستواء في الاشكال الطّبيعيّة و التزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام، شكل الكُرّة و ليس كذلك ضرورة انّ بعض اشكالها مثل و بعضها مربع الى غير ذلك، و أمّا الالتزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكُرّة، فهو ليس بالالتزام اشتراكه في الشّكل و لو منع حصول الشّكل للمانع، فهو المانع الّذي اوردناه على الشّق الأوّل من

القسم، مُقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة والتّركيب وقبول الانقسام والالتئام والكُلّية والجُزئية منفعلاً عن الغير، والغير فاعلٌ فيه على ما هو عليه فى الوجود، ألاّ أنّه اسقط اسم المادّة منه وحرم التّلَفُظ به قولاً فقط.

الاستفسار فالترديد فى الاستفسار مستدرِكٌ، ثمّ ان اشتركت الاجسام، فى شكل الكرة و اختلف مقاديرها، يلزم الخُلف، لانّ اللازم استواء الاشكال على مقدار معين، فالمحالّ اللازم فى هذا القسم، ليس امور متعدّدة بل امراً واحداً فى الحقيقة، و اليه اشار بقوله: على ان كلّ واحد منها، محالٌ برأسه.

الثالث تساوى الكلّ و الجزء من الجسم، لانّ جزء الجسم مساوٍ لكُله فى طبيعة الجسميّة، فلو كان المُقتضى للشكل هو الجسميّة لكان الجزء مساوياً للكلّ فى الشّكل، واعتراض بانّ الجسم البسيط اما كان فى نفسه شيئاً واحد ولا جزء له ألاّ باحد اسباب ثلثه الانفصال، واختلاف الاعراض، والوهم فالزام تساوى الكلّ و الجزء، ان كان فى الجسم الذى يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام، فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء، فكيف يقال أنّه يلزم ان يتساوى شكل الكلّ و الجزء، وان كان فى الجسم الذى فرض فيه ذلك، فان انفصل ذلك الجزء من غير، فتساوى شكل الكلّ و الجزء ملتزم، فانّ الشّكل الطّبيعى للقطرة، كما للبحر، وان لم ينفصل، بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض او الوهم، فحصولّ الجزء، متأخر عن حصل شكل الكلّ و هو مانعٌ من ان يتشكّل الجزء بشكل الكلّ، حال كونه جزئاً له متصلاً به، و عدم حصول ذلك الشكل لجزء بسبب المانع، لا يستلزم عدم اقتضاء جسميّة ذلك الجزء، لذلك الجزء لذلك الشكل. و جوابه انّ المراد ليس تحقّق الكلّ و الجزء و تساويهما فى الشّكل بل انتفاء الكُلّية و الجُزئية لاستلزام وضعهما رفعهما، فيجوز الالتزام فى الجسم الذى لم يعرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا و الانقسام والكُلّية و الجُزئية من عوارض المادّة وقد جرّدنا اقتضاء الجسميّة عنها و اليه اوماً بقوله: توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام والالتئام و الكُلّية منفعلاً عن الغير و هو احد اسباب الانقسام و اما قوله: ثمّ امعن فى الاعتراض، على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية، ففيه شيءٌ و هو أنّه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف، نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فانّ حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول، لسبب المانع و هو واردٌ على الاول ايضاً، م.

و فسر قول الشيخ: بأنّ اللازم لهذا القسم، ثلاث محالات؛ احدها تشابه المقادير، و الثاني تشابه الاشكال، و الثالث تشابه الجزء و الكل في عوارضهما، على أنّ كلّ واحدٍ منها براسه، ثمّ امعن في الاعتراض على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة و اطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلّا على سوء فهم قائله، حاشاه عن ذلك.

و اذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قرّرناه، فلا فائدة في ايرادها.

قوله: «و لو لزم ذلك بسبب فاعل^(١) مؤثّر فيه و هو منفردٌ بنفسيه، لكان المقدار الجسماني، قابلاً في نفسه، من غير هيولاه للفصل و الوصل و كأنّه له في نفسه، قوّة الانفصال^(٢)» و قد بانّت استحالة هذا.

هذا، هو القسم الثاني من الثلاثة و هو ان يكون الشّكل، قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعلٍ مُباينٍ للامتداد، مؤثّر فيه و الامتدادُ منفردٌ بنفسه عن المادّة و عمّا توجّبهُ

١. قوله: «و لو لزم ذلك فاعل»، لما ابطال القسم الاول، و هو ان يكون اللزوم لذات الجسميّة شرع في القسم الثاني، و هو ان يكون اللزوم للفاعل، فلو كان لوزم الشّكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادّة، كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مُشاركة المادّة كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولي فيلزم ان يكون نفسه قابلاً للفصل و الوصل من غير هيولاه. لأنّه إنّما يكون قابلاً للاشكال المُختلفة اذا اختلف و تعدّد، و اختلف الامتدادات و تعدّدها، لا يتصوّر إلّا بانفصال بعضها عن بعض او الاتّصال ببعضه ببعض، فيكون الامتداد قابلاً للانفصال و الاتّصال من غير مداخله الهيولي و أنّه محال. و بالجملة، اختلف الامتداد، لا شكّ أنّه بحسب الانفصالات واردة و ورود الانفصال من غير الهيولي، محال. قال الامام: انّ الامتداد، لو كان قابلاً للاشكال، كان قابلاً للفصل و الوصل، فإنّ الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها و الجواب أنّ المُدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التّعيين، بل لزوم احد الاخرين و هو امّا قبول الانفصال او قبول الانفصال، فإنّ اختلف الشّكل في الاجسام المتعددة، لا يكون إلّا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنّها لو كانت مُتصلةً جسماً واحداً لم يختلف في الشّكل و المقدار و في الجسم الواحد، إنّما يكون بحسب الانفصال، م.

المادّة من اللواحق، وقد بيّن فساد هذا القسم، بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه، قابلاً للفصل والوصل لأنّ المغايرة بين الاجسام، لا تتصوّر الا بانفصال بعضها عن بعض واتّصال بعضها ببعض، وذلك من لواحق المادّة المستلزمة لوجوده - كما مرّ - وبالجملة، لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقداريّة والشكلية عن فاعلها في الامتداد، ألا بعد كونه متتابعاً لأنّ ينفعل ويكون فيه قوّة الانفعال التي هي من لواحق المادّة، فاذا حصل حصوله يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها، هذا خلف.

وما اورده الفاضل الشارح، هيّهنا وهو انّ كون الجسم، قابلاً للاشكال، لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل، لأنّ الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كالشكل الشمعة المتبدّلة بحسب التشكّلات المختلفة، ليس بقادح في الغرض، لأنّ الشئ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله: «وكان له فيه نفسه قوّة الانفعال»، ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدّل ألا بعد امكان انفعالها.

واعلم أنّه الزم المحال في القسم الاول، بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل او الى

چ قوله: «واعلم أنّه الزم المحال»، المحال في القسم الاول، يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً، فانّ لزوم الشّكل، لو كان لذات الامتداد، لكان الامتداد فاعلاً للاشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادّة وكلاهما محالان، أمّا كونه فاعلاً للاشكال فانّ الاجسام لا يختلف في طبيعة الامتداد، فيلزم ان يختلف لى الشّكل، لأنّ مقتضى الطّبيعة الواحدة، لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال المستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة، الى غير ذلك واما كونه قابلاً للاشكال، فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعدّدة بالانفصال او في الجسم الواحد، بالانفعال لكنّ اللازم من جهة القبول، عدم الاختلاف الشّخصي ومن جهة الفعل، عدم اختلاف التّوعى لأنّ مقتضى الطّبيعة التّوعية يجوز ان يختلف شخصاً، واما المحال في القسم الثّاني، فانّما يلزم من جهة القابل، لأنّه لو كانت لزوم الشّكل من الفاعل، لكان الامتداد قابلاً للاشكال من الفاعل من غير مُداخلة الهويلى، فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يجوز الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدّد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه، وهذا الكلام من الشّارح، كانه جواب السّوالين واردين على التّوجيه الّذين ذكره، احدهما انّ الشّكل لو كان لازماً من الفاعل، فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال، يلزم ايضاً عدم اختلاف المقادير، وعدم اختلاف

القابل جميعاً، وفي هذا القسم، بالوجوه العائدة الى القابل فقط.

قوله : «بقي أنه بمشاركة من الحامل».

اي: لما ظهر فساد القسمين المذكورين، تعيّن كون هذا القسم حقاً، ويوجد في بعض التسخ بعده فللهيولي اذن، تأثير في وجود ما لا يحد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل، وهذا نتيجة البرهان المذكور، وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتخصها الى الهيولي، لا في ماهيتها فاذا هي لا تنفك عن الهيولي، وذلك هو المطلوب.

• وهم و اشارة •

الكلية والجزئية، لتوقف الاختلاف في المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول، في لزوم المعاللات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم، بل يكفي ان يقال: لما ثبت ان الشكل لازم، فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة، او لا يكون والثاني باطل، فتعيّن الاول وهو المطلوب. والثاني ان التقضي المذكور في الفصل الآتي، لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل، انما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد، بل لتوقف الاختلاف على المادة، واجاب اما عن الاول، فان المحل في القسم الاول، لازم من جهتين، وفي قسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان التقضي على جهة الفاعل لا على جهة القابل.

واعلم ان المراد من الفصل، لو كان لزوم الهيولي للصورة الجسمية كفي، ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلاً فلم يحتج الى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا الى سائر المقدمات، ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولي، يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك، لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهيولي، لان الاشكال، يختلف باختلاف الاشكال بالانفصال والانفعال فلم يكن الى التقسيم والى سائر المقدمات حاجة، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة التوعية بمداخلة الهيولي، على ما هو الظاهر من مقصد القوم، فما ذكره لا يدلّ انما على ان لزوم الشكل، ليس من الصورة الجسمية، بلا مداخلة الهيولي ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية، بل يجوز ان يكون بمداخلة الهيولي، م.

القابل جميعاً، وفي هذا القسم، بالوجوه العائدة الى القابل فقط.

قوله : «فبقى أنّه بمشاركة من الحامل».

اي: لما ظهر فساد القسمين المذكورين، تعيّن كونُ هذا القسم حقّاً، ويوجدُ في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن، تأثيرٌ في وجود ما لا بُدّ للصّورة في وجودها منه كالتناهي و التشكّل، وهذا نتيجة البرهان المذكور، و ثبت منه احتياج الصّورة الجسميّة في وجودها و تشخصّها الى الهيولى، لا في ماهيّتها فاذن هي لا تنفكّ عن الهيولى، و ذلك هو المطلوب.

* وهمّ و اشارة *

الكلية و الجزئية، لتوقّف الاختلاف في المقادير و الكلية و الجزئية على المادّة كالاختلاف في الشّكل فلا فرق بين القسم الثّاني و القسم الأوّل، في لزوم المحالات الثّالثة فلا فائدة في التّقسيم، بل يكفي ان يقال: لما ثبت أنّ الشّكل لازم، فلزومه أمّا ان يكون بمشاركة من المادّة، او لا يكون و الثّاني باطل، فتعيّن الأوّل و هو المطلوب. و الثّاني أنّ التّقض المذكور في الفصل الآتي، لا يردّ على الدّليل كما وجه لانّ التشابه في الكلّ و الجزء في الشّكل، أنّما يلزم لا لاتّحاد طبيعة الامتداد، بل لتوقّف الاختلاف على المادّة، و اجاب أمّا عن الأوّل، فانّ المحل في القسم الأوّل، لازم من جهتين، و في قسم الثّاني من جهة واحدة فالتّقسيم أنّما هو من جهة التّنبية على هذه الدّقيقة و أمّا عن الثّاني فبانّ التّقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل.

و اعلم أنّ المراد من الفصل، لو كان لزوم الهيولى للصّورة الجسميّة كفي، ان يُقال لو كانت الجسميّة بلا مادّة لم يختلف اصلاً فلم يحتج الى تناهي الابعاد و لزوم الشّكل و لا الى سائر المقدّمات، و لو كان المراد أنّ لزوم الشّكل بمشاركة من الهيولى، يتمّ الاستدلال عليه بأنّه لو لم يكن كذلك، لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهيولى، لانّ الاشكال، يختلف و اختلاف الاشكال بالانفصال و الانفعال فلم يكن الى التّقسيم و الى سائر المقدّمات حاجة، و لو كان المراد لزوم الشّكل من الفاعل و هو الصّورة النّوعية بمداخلة الهيولى، على ما هو الظّاهر من مقصد القوم، فما ذكره لا يدلّ إلّا على أنّ لزوم الشّكل، ليس من الصّورة الجسميّة، بلا مُداخلة الهيولى و لا يلزم منه أنّ لزومه من غير الصّورة الجسميّة، بل يجوز ان يكون بمداخلة الهيولى، م.

«واو لعلك تقول: وهذا ايضا يلزمك فى اشياءٍ آخر، فانَّ الجزء المفروض، ليس له شكل الفلك، ثمَّ تقول: انَّ الشَّكل للفلك، مقتضى طبعه و طبع الجزء و طبع الكلِّ واحد». هذا شكٌّ يردُّ على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة، فى الفصل المتقدم. و تقريره: انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشَّكل للامتداد المنفرد عن القابل، هو

چه قوله: «او لعلك تقول»، هذا التَّقضى اجمالى، توجيهه انَّ الدَّليل الَّذى ذكرتموه فى الامتداد واردٌ عليكم اى اشياءٍ آخر، فانَّ شكل الفلك عندكم، مقتضى طبيعته و جزء الفلك و كِلُهُ متساويان فى الطبيعة و لا لكان الفلك مركباً فلو كان التَّساوى فى المُقتضى، يجبُ التَّساوى فى المقتضى، يلزم التَّساوى جزء الفلك و كِلَهُ و ليس كذلك.

فقوله: «و هذا اشارة الى تساوى الجزء و الكلِّ فى الشَّكل» و قوله: «فى اشياءٍ آخر» تنبيهٌ على انَّ التَّقضى لا ينحصرُ فى الفلك بل جارٍ فى كُلِّ بسيط يختلف حكم كِلَهُ و جزئه كما ان طبيعة الارض، تقتضى التَّوسط بين الاجرام، مع انَّ الاجزاء المنفصلة لا يتوسط، و انما قيَّد الجزء بالمفروض، لانَّ البسيط متصلٌ واحدٌ، فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متأخراً عنه بالتجزئة و الفصل، بخلاف المركَّبات الحقيقية، و التَّجزئة انما تعرَّضُ باحد الاسباب المذكورة فيما تقدَّم، و خصَّ الفرض بالذَّكر لانه اعمُّ الاسباب.

لا يقال: الفرض قسيم ساير الاسباب، لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدِّياً الى الافتراق و هو الفلك او لا، فان كان فى الخارج، فهو اختلاف عرضين و لا فبالفرض و قسم الشَّيْء، كيف يكون اعمُّ منه؟ لا نأقول: التَّقابل بحسب الصِّدق، و العموم بحسب الوجود، فان كُلَّ جسم يقبل الانفصال الوهمى و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر.

و اعلم انَّ الشَّكل، لما كان من لوازم الوجود، فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضيه لا فى الخارج، فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة، فلا يردُّ السُّؤال. فان قلت: السُّؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال: و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزم ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها فى الشَّكل، وردَّ التَّقضى عليه بالاجزاء المفروضة فى الفلك.

فنقول: المراد بالفرض، ثمة هو التَّقدير الخارجى، لا تميز الاشياء عن شَيْء فى الوهم. المراد ههنا فاننا بيَّنا انَّ الفرض نفى الكليَّة و الجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج، كان مشاركاً لكِلَهُ فى الشَّكل و ههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج، فلا نسلِّم انه لا يكون مُتشكلاً بشكل الفلك و هو ظاهر، م.

نفس الامتداد، لأن الامتداد، لما كانت له طبيعة واحدة، وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً، و يلزم منه ان يكون شكل الكلّ و الجزء واحداً، ثم انكم معترفون بأن الشكل الجزء المفروض من الفلك، لا يمكن ان يكون كشكل كُله، مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك، مقتضى طباعه الذي هو في الجزء و الكلّ واحداً فاذا تجاوزتم اختلاف الشكل في الفلك، مع عدم اختلاف مقتضيه، فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور.

بقوله : «و هذا ايضاً اشارة الى قوله في الفصل المتقدم: «و كان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كليته» و به بقوله: «اشياء أخرى، على ان هذا الاشكال، ليس في الفلك وحده، بل في جميع الوسائط، اذا تخالفت احكام الجزء و الكلّ فيها كالمرض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام، و قيد الجزء بالمفروض لأن البسيط، أنما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف التركيب، و يكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة، فاذن وجب تقييده بالسبب، و لما كان الفرض اعم الاسباب، خصه بالذكر.

قوله : «فتقول لك» ٤

جـ بقوله : «فتقول لك»، حاصل الجواب ان الآثار كما يختلف بحسب الاختلاف الفاعل، كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله و ان كان واحداً الا ان مادتي الجزء و الكلّ، مختلفتان، فهنا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى الشكل، فإنه لا اختلاف فيه لا في القابل و لا في الفاعل.

قال الشارح: تقرير الفرق على الاجمال، ان المقدار و الشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً، اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية و الجزئية بحسب التجزئة، لأن حصول الكلية و الجزئية بحسب التجزئة و القابل لتجزئة ليس إلا المادة، و اما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار و الشكل، و ذلك السبب القابل و هو المادة مانع من تساوى الكلّ و الجزء في الفلك في المقدار و الشكل، لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ و اما الامتداد المنفرد عن الامادة، فلا يتصور فيه كلّ و لا جزء، فلا يكون حكمه حكم الفلك، فان قلت: لو كان المادة مانعة من تساوى شكل الكلّ و الجزء، امتنع ان يكون شكل الجزء، مثل شكل الكلّ و ليس كذلك، فان الافلاك الجزئية مثل الممثل و العامل و التدوير اجزاء للفلك الكلي و امثال له في الاشكال، و

نفس الامتداد، لأن الامتداد، لما كانت له طبيعة واحدة، وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً، ويلزم منه ان يكون شكل الكلّ و الجزء واحداً، ثم انكم معترفون بانّ الشكل الجزء المفروض من الفلك، لا يمكن ان يكون كشكل كلّ، مع انكم تذهبون الى انّ الشكل للفلك، مقتضى طباعه الذي هو في الجزء و الكلّ واحداً فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك، مع عدم اختلاف مقتضيه، فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور.

فقوله: «و هذا ايضاً» اشارة الى قوله في الفصل المتقدم: «و كان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كليته» و نبه بقوله: «اشياء أخرى»، على انّ هذا الاشكال، ليس في الفلك وحده، بل في جميع الوسائط، اذا تخالفت احكام الجزء و الكلّ فيها كالعرض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام، و قيد الجزء بالمفروض لأن البسيط، انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركّب، و يكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة، فاذا وجب تقييده بالسبب، ولما كان الفرض اعم الاسباب، خصّة بالذكر.

قوله: «فنقول لك».

چه قوله: «فنقول لك»، حاصل الجواب انّ الاثار كما يختلف بحسب الاختلاف الفاعل، كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كلّه و ان كان واحداً الا انّ مادتي الجزء و الكلّ، مختلفتان، فلهذا يختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى الشكل، فانه لا اختلاف فيه لا في القابل و لا في الفاعل.

قال الشارح: تقرير الفرق على الاجمال، انّ للمقدار و الشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً، اما القابل فهو المادّة التي عرض بسببها الكليّة و الجزئية بحسب التجزية، لأنّ حصول الكليّة و الجزئية بحسب التجزية و القابل لتجزئة ليس الا المادّة، و اما الفاعل فهو الصّورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار و الشكل، و ذلك السبب القابلي و هو المادّة مانع عن تساوى الكلّ و الجزء في الفلك في المقدار و الشكل، لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ و اما الامتداد المنفرد عن المادّة، فلا يتصور فيه كلّ و لا جزء، فلا يكون حكمه حكم الفلك. فان قلت: لو كان المادّة مانعة عن تساوى شكل الكلّ و الجزء، امتنع ان يكون شكل الجزء، مثل شكل الكلّ و ليس كذلك، فان الافلاك الجزئية مثل الممثل و الحامل و التدوير اجزاء للفلك الكلي و امثال له في الاشكال، و

من ههنا ظهر ان قوله: «لاستحالة ان يكون الجزء كالكل» باطل، اذا لا استحالة فى ان يكون الجزء كالكل فى الشكل، فنقول: هذا السؤال، ليس بوارد، لانه على سند المنع، على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل فى المقدار والشكل جميعاً لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزئاً وكلاً فى المقدار والشكل.

فان قلت: الكلام فى الشكل، فما الحاجة الى ذكر المقدار؟ فنقول: النقض كما يردُ بشكل الفلك، كذلك يرد بمقداره، فان مقداره مقتضى طبيعته، كما ان شكله كذلك، فاراد ان ينبه على ان التساوى فى فاعل المقدار ايضاً لا يوجب التساوى فيه، لوجود المادة، فكأن السائل قال: يلزم على ما ذكر من الدليل، تساوى جزء الفلك وكله فى المقدار والشكل. فاجاب بان المادة مانعة عن تساويهما فيهما. فان قلت: المادة وان منعت عن تساوى الجزء والكل فى مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما فى الشكل. فنقول: المادة وان لم يكن مانعة عن تساوى الشكلين، لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورة، انا اذا فرضنا جزئاً مضلماً، لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كافٍ فى دفع النقض، واما الجواب التفصيلى فهو ان الشكل حاصل للفلك، لا عن هيولاه لا متناع ان يكون القابل فاعلاً، ولا عن صورتها الجسمية، لاشتراكه بين الاجسام، بل عن صورتها النوعية التى اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية، من مآخذهما، فلما وجب الهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين، وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك، صورة الكل، لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل، وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة، فيكون المراد بطبيعة القوة، اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتى منها على الاختلاف تفسير الطبيعة، ثم ههنا نسختان: النسخة الاولى، ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية، اسم لا يكون ونظم الكلام، ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزئاً ما لكل صورة الكل، فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل فى المقدار والشكل، النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانياً ويضمّر هو فى لا يكون حتى يرجع الى ذلك، تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزئاً او يجعل ما للكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى، لانها ادل على المراد وظهر وربما يقال: كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان فى تلك النسخة كذلك، فهذه الحال وهو اختلاف الكل والجزء فى المقدار والشكل اّما وقع للفلك عن ثلاثة امورٍ عارض ومانع وسبب

يُرِيدُ ان يَفَرِّقَ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ بما يَقْتَضِي لزوم المحال المذكور، فَيُحَدِّثُنا دون الأُخْرَى، و تَقْرِيره مَجْمَعاً: أَنَّ الفَلَكَ لَهُ مَادَّةٌ قَدْ عَرَضَ لَهَا بِسَبَبِهَا الكُلِّيَّةُ وَالجُزْئِيَّةُ، وَفَاعِلٌ أَوْجَبَ حَصُولَ المَقْدَارِ وَالشَّكْلِ فِيهَا فَصَيَّرَهَا كَلًّا، وَنَمَعَ ذَلِكَ السَّبَبَ بَعِينَهُ ان يَكُونَ لَهَا يَفْرَضُ جُزْئاً لَهُ بَعْدَهُ مِثْلُ ذَلِكَ لاسْتِحَالَةِ ان يَكُونَ الجُزْءُ كَالْكُلِّ مادام الجُزْءُ جُزْئاً وَالكُلُّ كَلًّا، وَامَّا الِامْتِدَادُ المُتَفَرِّدُ عَنِ المَادَّةِ، فَلَا يَتَصَوَّرُ لَهُ جُزْءٌ وَلا كُلٌّ فَضْلاً عَنْ سَائِرِ عَوَارِضِهِمَا، بَلْ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ اخْتِلَافٌ وَآلاً تَغَايِيرٌ، فَاذَنْ لَيْسَ حَكْمُهُ حَكْمُ الفَلَكِ وَما يَجْرِي مَجْرَاهُ.

قَوْلُهُ: «أَنَّ الشَّكْلَ حَصَلَ لِلْفَلَكِ عَنْ طَبِيعَةِ قُوَّةٍ أَوْ حَبْتٍ لِهَيُولَاءِ تِلْكَ الجَرْمِيَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَهَا عَنْهَا عَنْ نَفْسِهَا أَوْ عَنْ جَرْمِيَّتِهَا، فَلَمَّا وَجِبَ لَهَا ذَلِكَ، وَجِبَ بِأَيِّجَابِ ذَلِكَ

أَمَّا العَارِضُ فَهُوَ حَصُولُ الكُلِّيَّةِ وَالجُزْئِيَّةِ بِحَسَبِ فَرْضِ التَّجْزِئَةِ وَامَّا المَانِعُ، فَهُوَ حَصُولُ الجُزْءِ بَعْدَ حَصُولِ الكُلِّ، وَامَّا السَّبَبُ فَهُوَ مَقَارَنَةُ المَادَّةِ، فَلَمَّا عَرَضَ الكُلِّيَّةُ وَالجُزْئِيَّةُ لِلْفَلَكِ بِسَبَبِ اشْتِمَالِهِ عَلَى المَادَّةِ وَكَانَ الجُزْءُ حَادِثاً بَعْدَ تَقْدَرِ الكُلِّ وَتَشَكُّلِهِ نَمَعَ ذَلِكَ ان يَتَقَدَّرَ الجُزْءُ بِمَقْدَارِ الكُلِّ وَيَتَشَكَّلَ بِشَكْلِهِ، فَلَا جَرَمَ اخْتِلَافِ الجُزْءِ وَالكُلِّ فِي المَقْدَارِ أَوْ الشَّكْلِ. وَفِيهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ المَانِعَ لَيْسَ آلاً الجُزْئِيَّةِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَحْدِثِ الجُزْءُ بَعْدَ الكُلِّ امْتَنَعَ أَيْضاً ان يَكُونَ الجُزْءُ كَالْكُلِّ فِي المَقْدَارِ وَالشَّكْلِ، وَقد صَرَّحَ بِهِ الشَّارِحُ فِي الِوَجْهِ الاجْمَعَالِيِّ، حَيْثُ حَكْمَ بِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الجُزْءِ كَالْكُلِّ مادام جُزْئاً وَلَوْ حَدِثَ جِسْمٌ آخَرَ غَيْرَ الجُزْءِ، لَمْ يَمْنَعُ ان يَكُونَ مِثْلُ الكُلِّ فِي المَقْدَارِ وَالشَّكْلِ. فَقَدْ بَانَ، ان لَيْسَ لَتَأَخَّرَ الجُزْءُ، دَخَلَ فِي المَنْعِ، وَحَمَلَ الِامَامَ العَارِضُ وَالمَانِعُ، عَلَى الجُزْئِيَّةِ وَقَالَ: المُرَادُ ان المَقْتَضَى لِشَكْلِ الجُزْءِ، بِشَكْلِ الكُلِّ قَائِمٌ فِي الفَلَكِ، أَلَّا أَنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ بِعَارِضٍ عَرَضَ لَهُ وَهُوَ كَوْنُهُ جُزْئاً وَصَارَ مَانِعاً مَنْ ان يَحْصَلَ لَهُ مِثْلُ شَكْلِ الكُلِّ، وَهَذَا العَارِضُ اعْنَى كَوْنُهُ جُزْئاً لِذَلِكَ الكُلِّ بِسَبَبِ المَادَّةِ المَقَارَنَةِ لِتِلْكَ الصُّورَةِ المَتَجَزِّئَةِ بِهَا لَكِنْ كَلِمَةُ الوَاوِ بَيْنَ العَارِضِ وَالمَانِعِ، يَتَقَضَى المُتَغَايِرَةُ بَيْنَهُمَا، وَقَوْلُ الشَّيْخِ: «ان لَا يَكُونَ لَهَا يَفْرَضُ بَعْدَ ذَلِكَ جُزْئاً مَا لِلْكُلِّ لِكَوْنِهِ جُزْئاً مَفْرُوضاً بَعْدَ حَصُولِ صُورَةِ الكُلِّ» سَيَصْرَحُ بِأَنَّ حَصُولَ الجُزْءِ بَعْدَ حَصُولِ صُورَةِ الكُلِّ، مَانِعٌ وَآلاً لِكَانَ التَّعَرُّضُ لِلْبُعْدِيَّةِ فِي المَقَائِمِ، مُتَسَدِّكاً لَا طَائِلَ تَحْتَهُ، فَتَفْسِيرُ الشَّارِحِ أَوْفَقُ لِكَلَامِ المَتْنِ أَلَّا ان السُّؤَالَ وَارِدٌ عَلَيْهِ، م.

السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل، لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل».

معناه: ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او حبت لهيولاه، اولاً تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المختصّة به، ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة، ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك. و القوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره.

و الطبيعة تُطلق على معاني مُتناسبة و المراد ههنا هو الذات نفسه، او ما يصدر عنه الفاعل لذاته فطبيعة القوة، هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره، او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره.

ثم قال: فلما وجب لهيولي الفلك، ذلك الامتداد و الشكل، وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة و الشكل للهيولي، ان لا يكون صورة الكلّ و لا شكله لما يكون بالفرض، بعد حصول صورة الكلّ جزءاً له، و قد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكلّ، بعد حصول صورة الكلّ. اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولي الامتداد المعين و الشكل المعين، اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكلّ مثلاً للكلّ لكونه جزءاً حادثاً بعد الكلّ.

و قد اختلف النسخ ههنا، ففي بعضها تكرّر لفظة صورة الكلّ احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً اليها، و الأخرى مرفوعة لكونه فاعلاً لقوله: لا يكون.

و معناه: لا يكون للجزء صورة الكلّ بعد حصول صورة الكلّ و هو الاصح، و في بعضها لم يتكرّر لفظة «صورة الكلّ» و يكون فاعل قوله: لا يكون، ضميراً يعود الى لفظ «ذلك»، في قوله: فلما وجب لها ذلك، يعنى الشكل المقدم ذكره، و يجوز ان يكون فاعل قوله: لا يكون، هو ما في قوله: ما للكلّ و يكون على هذا التقدير: ما هذه، موصولة بمعنى الذي.

قوله: «فهذا له عن عارض و مانع، و بسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحملها و يتجزء بها».

اي: هذا الحال للفلك عن عارض و هو معنى الكلّ و الجزء المضاف احدهما الى الآخر، و مانع و هو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلّ، فان هذا المعنى هو المانع

له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور، و لسبب مقارنة المادّة القابلة للصورة الجسمية الحاملة ايّاها المتجزئة معها بطرياق الانفصال عليها.

قوله : «و اما المقدار لو انفرد ∇ و لم يكن هناك شىء يوجب شيئاً آلا الطبيعة المقدرية، و تلك الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلاً و غير كلّ، بحسب ذلك الفرض، لا من نفسها و لا من علّة و لا من مقارنة قابل، فلا يجب ان يستحق شيئاً معيّناً ممّا يختلف فيه حتّى نفس الكلية و الجزئية، فليس يمكن ان يقال هيئنا لحقها من غيرها شىء بسحب امكان و قوّة ما او صلوح موضوع لحوقاً سابقاً، ثمّ تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة».

يُريد ان المقدار لو انفرد، لم تكن الكلّية و الجزئية اصلاً فضلاً عمّا يلزمها، لانّ نفس طبيعة واحدة، لا يقتضى الاختلاف بالكلّ و الجزء، و ليس هناك علّة و لا مادّة قابلة.

چ قوله : «و اما المقدار لو انفرد»، قد بان انّ اختلاف الكلّ و الجزء، مقداراً و شكلاً انما عرض للفلك، عن ثلاثة امور و تلك الامور ملتغية في الطبيعة الامتدادية، فانّها لو انفردت عن المادّة لم تصوّر فيها الكلّية و الجزئية فكما يمكن ان يقال في الفلك شكل الكلّ لحقه فيهما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل و هو المادّة باعتبار أنّها محلّ الصورة الجسمية او الموضوع و هو جرم الفلك باعتبار أنّه محلّ للشكل و المقدار، ثمّ تبع ذلك ان خالفه الجزء فيهما، ليتمكن ان يقال: هيئنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكلّ من صورة فاعلة، بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتّى يتبع ذلك مخالفة الجزء ايّاه، فظهر الفرق.

قال الامام: معنى الكلام هيئنا انّ القدر الذى ذكرناه في الفلك، هو انّ الشكل كان ممكن الوجود في نفسه، و كان القوة السارية في الفلك موجبة له، و كان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله، فلا جرم حصل ذلك الشكل لكّله، و ذلك يقتضى ان لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذى يفرض بعد ذلك، و هذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادّة، فقد حمل الامكان على امكان الشىء في نفسه، و القوة على الصورة النوعية الفاعلة، فبقى قوله: «من غيرها»، بلا معنى و كذا كلمة «او»، بل الواجب ايراد الـ«واو» على مقتضى تفسيره، و اما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة و الامكان، على امكان الشىء في نفسه و القوة على المادّة القابلة، فشرحه، اطبق على المتن، م.

فاذن لا اختلاف هناك.

وتختلف النسخ هيئنا، ففي بعضها هكذا: «لم تُصر كلاً و غير كُلّ بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا عن مقارنة قابل» وهي اصحّ وفي بعضها: «لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل» وتقديره: لم يصر كلاً و غير كُلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم، ألا من نفسها، لأنّه لا علة ولا قابل هناك، والاختلاف من نفهسا باطل، لأنّه لا يجب ان يستحقّ الاختلاف.

ثم قال: «فليس يمكن ان يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها»، يعنى من الفاعل، ثم قال: «بحسب امكان وقوة ما»، يعنى: المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة. ثم قال: «او صلوح موضوع»، يعنى: الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضيين وقيده به «هيئنا» لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية، ومادة هي هيولاه، و موضوع هو جرم الفلك، ثمّ تبع ذلك اللحق ان خالف فيه الجزء الكل، و اعترض الفاضل الشارح بانّ تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة، غير

جـ قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، اعلم انّ حاصل الفصل انّ الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته، لزم تساوى الاجسام، والكلّ والجزء، من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المُقتضى فينتقض بالفلك، لأنّ مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكلّ، هي الصورة النوعية للجزء، مع انّ شكله كُرى وشكل جزئه، اذا فرضنا فيه مثلثاً او مُربّعاً غير شكل الكلّ فالمُقتضى واحد مع اختلاف الآثار و اجيب بانّ اختلاف شكل الجزء والكلّ في الفلك لاختلاف مادّتيهما والاعتراض عليه انّ اختلاف الكلّ والجزء، لو كان بحسب اختلاف مادّتيهما كان اختلاف المادّتين بحسب اختلاف موادّ أخرى و هلمّ جرّاً ولكن الامام اطنب فيه و قال: القول بانّ اختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة، غير صحيح لأنّ مادة الجزء لصورة الفلكية، اما ان يكون عين مادة تلك الصورة، او يكون جزءاً من تلك المادة، فان كان الاول، كانت تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محلّ واحد، فلم يكن احدي الصورتين بان يكون كلّاً و أخرى جزءاً اولى من العكس.

فان قيل: لما تقدّم كلّ الصورة حالاً، فبالمادة على جزئها، كان كلّ الصورة اولى بالكلية من جزئها لتقدّمه، و ان كان شيئاً واحداً في محلّ واحد.

فنقول: فالجسميّة الموجودة بلا مادة، لم لا يجوز ان يكون وجود كلّ سابقاً على وجود جزئها و

صحيح، لأن مادتي الكلّ والجُزء، ان اتحدتا، كانت الصّورة و جُوزها حاليّن في محلّ واحدٍ ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر، وان تباينت، كانت المادّة مُتخالفة في الكلية و الجزئية و حينئذٍ ان احتاجت الى المادّة، تسلسلت الموادّ و أنّا فالصّورة ايضاً واحداً يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادّة.

- فان قيل: تقدّم الصّورة في الوجود و الحلول على جزئها بسبب كونها اولى بان يكون كلّاً منه.

- قلنا: فليكن تقدّمها في الوجود وحده، سبب في المنفرد عن المادّة و الجواب انّ المادّة هي منشأ اختلاف، فهي تختلف بذاتها، و تختلف غيرها من الصّور و الاعراض الماديّة بها، كالزّمان الذي يقتضى التّقدّم و التّأخر لذاته و يصيرُ الاشياء متقدّمةً و متاخّرةً لسببه على ما سيأتى بيانه، فلذلك احتاجت الصّورة في اختلاف احوالها الى الموادّ و لم تحتج هي الى غيرها.

• تنبيه •

«هذا الحامل، أمّا لها الوضع من قبل اقتران الصّورة الجسميّة».

حينئذٍ يكون كلّ الصّورة السابق اولى بالكلية من جُزئها، وان كانا شيئاً واحداً، فامكن ان يختلف الجسميّة المجرد بالكلية و الجزئية، فان كان الثّاني، كانت المادّة المُخالفة لجزئها بالكلية و الجزئية، وان كان ذلك لمادّةٍ أخرى، تسلسلت و أنّا لم يكن الاختلاف بالكلية و الجزئية موقوفاً على كون الشّيء في المادّة، فلا يلزم من عدم حلول الجسميّة في المادّة ان لا يختلف بالكلية و الجزئية و الجواب ان الاشكال و الصّور، تختلف بحسب اختلاف المادّة و أمّا المادّة، فهي أنّما تختلف بذاتها كما انّ التّقدّم و التّأخر يعرضان الزّمانيات بواسطة الزّمان و للزمان بحسب نفسه، لا باعتبار زمانٍ آخر، فذلك لا اختلاف بالكلية و الجزئية، أمّا يتوقّف على المادّة في الماديّات لا في المادّة، م.

چه قوله: «تنبيه هذا الحامل» المطلوب انّ وضع المادّة، تبع لوضع الصّورة حتّى انّ الصّورة ذات وضع بالذّات، و الهيولى ذات وضع بالعرض، و ذلك لأنّ الصّورة الجسميّة لا ريب في أنّها متحيّزة بالذّات فيكون ذات وضع بالذّات، لأنّ معنى الوضع هيئها، كونه مشاراً اليه، بأنّها هيئها او هناك و لمّا كانت الصّورة الجسميّة هيئها او هناك لذاتها كانت الاشارة بأنّها هيئها او هناك،

يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى، واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض و ثانياً لأنها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيّزة بالذات، لأنها اذا كانت مشاراً إليها بالذات، بأنها هيئتها او هناك، فكونها هيئتها يكون ايضاً بالذات، فيكون جسماً بالضرورة، و لاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سَمَى الفصل بـ«التنبيه».

و الشيخ لم ينبّه على المطلوب الاول ونبّه على المطلوب الثاني، بتقسيم كانه كافٍ فيه و هو ان الهيولى لو كانت وضع بالذات، فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات، فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات، فيكون جسماً و قد فرضت هيولى، هذا خلف، واما ان يكون منقسمة في جهة من الجهات، فيكون مقطعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة أخرى، او لم تنقسم اصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات، هذا خلف فالملزمة بين وضع الهيولى و بين جسميتها بينها بانقسامه في جميع الجهات، واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات.

- فان قلت: الدلالة منقضة بالصورة الجسميّة، فإنها لو كان لها وضع في حد ذاتها، لكانت اما منقسمة على الاطلاق، فيكون جسماً لكونها جزء الجسم، او غير منقسمة و هو ايضاً محال لما ذكر بعينه.

- فنقول: المراد بالجسم هيئتها، ليس الا الصورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الّذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادى النظر الا اياها و تبين من ذلك انها هي الّتي تفيد تشخص الهيولى، لانه لما كان وضعها من قبل الصورة، كانت هذيتها منها لا محالة و الوضع مقول بالاشتراك على معان؛ احدها كون الشئ بحيث، يشار اليه اشارة حسية و هو المراد هيئتها، و الثانى جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشئ بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، و الثالث المقولة و هي هيئة معلولة للنسبتين، نسبة بعض اجزائه الى بعض، و نسبة بعض اجزائه الى غيره.

- فان قلت: الوضع باحد المعنيين الاولين، من اى مقولة.

- فنقول: هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال و هو غير معلوم. قال الشارحان: لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة، ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع، او غير ذات وضع و القسمان باطلان، اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول، لان الحكم المذكور في هذا الفصل، هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسميّة.

والقول بأن الهيولى المجردة، ذات وضع منافٍ له، وأما قلنا: وضع الهيولى، إنما هو من الصورة لأن الهيولى لا وضع لها، إذا كانت بلا صورة، فإن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها، لكانت أما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسماً، أو يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع، منتهى اشارة، أى مقطوعاً ينتهى امتداد الاشارة عنده، لأن كل مقطع اشارة، فهو غير منقسم، فإن مقطع الاشارة لو انقسم جزئين - مثلاً - كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير، فما فرض مقطوعاً لا يكون مقطوعاً وهو محالٌ وأما كان كل ذى وضع غير منقسم، فهو مقطع اشارة لأنه غير منقسم انفكت تلك الموجبة الكلية، الى أن كل غير منقسم، فهو مقطع الاشارة.

فثبت أن الهيولى حينئذ لا تنقسم في جهة الاشارة، فان لم تنقسم في جهة أخرى، فهي نقطة، وأما ان انقسمت في جهتين فهي سطح، وأما خط، أو تقول: إذا كانت الهيولى، غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسم في جهتين فهي الخط، أو غير منقسم في جهة واحدة فهي السطح، لكن ليس شئ من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين الاول، أن النقطة والخط والسطح، ان قامت بدانها، كانت منقسمة في جميع الجهات، لأن بعضها مغاير لشماليها، وقدامها مغاير لما ورائها، وبعدها مغاير لما تحتها وكان منقسم في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها، وان لم تقم فائمه بدانها، كانت اعراضاً والحاصل لابد أن يكون جوهرأ، والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلاً بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر

ولما قلنا ان يقول: الترادف ذات الوضع في ترويد البرهان، ان كانت ذات وضع في ذاتها، فلا نسند الحصر، لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة، بل من شئ آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق، فالكيل لم يدل على بطلانه لأنه يقول: لا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسماً، وأما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات، فإن جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى المجردة، منقسمة في جميع الجهات وليست اجساماً، وبعبارة أخرى: ما ذكرتم، لا يدل إلا على أن الهيولى المجردة، لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلاً، فادعاء الوضع بالذات، لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقاً، لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يُجاب عنه بأن الهيولى، لو كانت ذات وضع بالغير، كان ذلك الغير، اما جسمية او في جسمية لأنه لابد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن

و القول بان الهيولى المجردة، ذات وضع منافٍ له، و انما قلنا: وضع الهيولى، انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها، اذا كانت بلا صورة، فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها، لكانت اما منقسمة فى جميع الجهات فيكون جسماً، او يكون غير منقسم فيكون بانفادها عن الصورة مقطع، متنهاى اشارة، اى مقطعا ينتهى امتداد الاشارة عنده، لان كل مقطع اشارة، فهو غير منقسم، فان مقطع الاشارة لو انقسم جزئين - مثلاً - كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير، فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا و هو محال و اما كان كل ذى وضع غير منقسم، فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انفكت تلك الموجبة الكلية، الى ان كل غير منقسم، فهو مقطع الاشارة.

فثبت ان الهيولى حينئذ لا تنقسم فى جهة الاشارة، فان لم تنقسم فى جهة اخرى، فهى نقطة، و الا فان انقسمت فى جهتين فهى سطح، و الا خط، او نقول: اذا كانت الهيولى، غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسم فى جهتين فهى الخط، او غير منقسم فى جهة واحدة فهى السطح، لكن ليس شئ من النقطة و الخط و السطح بالهيولى لوجهين؛ الاول، ان النقطة و الخط و السطح، ان قامت بذواتها، كانت منقسمة فى جميع الجهات، لان يمينها مغاير لشمالها، و قدامها مغاير لما وارتها، و فوقها مغاير لما تحتها و كان منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها، و ان لم تقم قائمة بذواتها، كانت اعراضا و الحامل لا بد ان يكون جوهرأ، و الوجه الآخر ما ذكره فى الشرح فاصلاً بين السطح و الخط و بين النقطة و هو ظاهر.

و لقائل ان يقول: المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان، ان كانت ذات وضع فى ذاتها، فلا نسلم الحصر، لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع و لا يكون لها الوضع فى نفسها و لا من الصورة، بل من شئ آخر و ان كانت ذات الوضع على الاطلاق، فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول: لا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسماً، و انما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات، فان جميع الاعراض الجسمانية السارية و الهيولى المجسمة، منقسمة فى جميع الجهات و ليست اجساماً، و بعبارة اخرى: ما ذكرتم، لا يدل الا على ان الهيولى المجردة، لا وضع لها فى حد ذاتها و لا يلزم ذمها ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلاً، فان انتفاء الوضع بالذات، لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقاً، لجواز ان يكون ذات وضع بالغير و يمكن ان يُجاب عنه بان الهيولى، لو كانت ذات وضع بالغير، كان ذلك الغير، اما جسمية او فى جسمية، لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع فى حد ذاتها و لم يكن

القول: يريدُ بيان أن كون الهيولى ذات وضع امرٍ لا يقتضيه ذاتها، بل أنما تستفيدُ من الصّورة الجسميّة، وهذه مسئلةٌ يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصّورة الجسميّة، وذلك لأنّ البرهان عليه، أنّها لو انفكت عن الصّورة الجسميّة لكانت أمّا ذات وضع، أو غير ذات وضع والقسمان باطلان؛ أمّا الاول، فلأنّه مُنافٍ للحكم المذكور، وأمّا الثاني، فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل، والوضع يُطلقُ على معانٍ، منها كونُ الشّيء بحيث يمكنُ الاشارة الحسيّة اليه، ومنها حال الشّيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض، ومنها ما هو المقولة المشهورة.

والمرادُ ههنا هو الاول، والمعنى أنّ الصّورة الجسميّة هي العلّة في كون الهيولى ذات وضع، ويتبيّن منه أنّها هي التي تفيدُ تشخّص الهيولى وتعيّنها على ما سيأتي بعد.

ثمّة ما له وضع في حدّ ذاته، لم يكن الهيولى ذات وضع أصلاً وحينئذٍ انقسم ذلك الغير في جميع الجهات، كان جسميّة وآلاً كان نقطة، أو غيرها في جسميّة، فلا يكون الهيولى مجردة، هذا خلف، وقد بان أنّ ما ذكره الشيخ، كما دلّ على أنّ الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات، دلّ على أنّها لا تكون ذات وضع مطلقاً.

واعلم ان قوله: «كان في حدّ نفسه مقطع منتهى اشارة»، مستدرِكٌ على هذا التّوجيه، اذ يكفي ان يُقال: لو كانت الهيولى ذات وضع غير منقسمة، فأمّا ان لا يكون منقسمةً البتّة، فهي النّقطة، او يكون منقسمة، فهي الخطّ أو السّطح، ولا يجوزُ ان يكون الهيولى المجردة شيئاً منهما، وأمّا على ما وجّهناه فلا استدراك.

ثمّ أنّ بين كونها مقطعً الاشارة، بان كلّ مقطع الاشارة، غير منقسم، فأنما يتبيّن منه لو انعكست الموجبة كنفسها، وان بيّن بتقييده بحالٍ فرض اشارة يمتدّ اليه ولا يتجاوزُه كما فعله الشارح، فتلك المقدّمة مستدركةٌ في البيان، وايضاً كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصّورة ان وضعها من قبل اقتران الصّورة الجسميّة والذي يلزمُ من توجيهها، ليس أنّ الصّورة اذا انتفت عن الهيولى، لا يكون ذات وضع، لكن لا يلزمُ منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصّورة، فإنّ من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفةً ذاتيةً لها، لكن حصول تلك الصّفة منها، يكون موقوفاً على شرطٍ وهو الصّورة الجسميّة، كما أنّ التّحيّز صفةً ذاتيةً للصّورة الجسميّة، مع توقّفها على وجود الحيّز وكذا الاحراق صفةً ذاتيةً للنّار، مع أنّ حصولها من النّار، موقوفٌ على مماسة الخشب و على استعداده للاحراق و على ارتفاع المانع، م.

قوله : «و لو كان فى حدّ ذاته وضع و هو منقسم، كان فى حدّ ذاتِهِ ذا حجم». اى لو كان للحامل وضع و هو قائمٌ بذاته، خالٍ عن الصّورة، فلا يخلو اما ان يكون مُنقسماً على الاطلاق و فى جميع الجهات او لم يكن، فان كان مُنقسماً فى جميع الجهات، كان بانفراد ذاته عن الصّورة جسماً ذا حجم و قد كان حاملاً للحجم، هذا خلفٌ.

قوله : «او غيرُ منقسم كان فى حدّ نفسه مقطعٌ منتهى اشارة». و هذا هو القسم الذى لا يكونُ الحامل فيه مُنقسماً على الاطلاق، فغير منقسم عطف على قوله، و هو منقسمٌ و يريدُ به انّ الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير مُنقسم كان بانفراده مقطعٌ منتهى اشارة، و ذلك لانّ الاشارة امتدادٌ يبتدئ من المشير و ينتهى الى المشار اليه و ينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد، لانه لو انقسم فى تلك الجهة، لكان وارد المقطع شىءٌ من المشار اليه، فاذن لا يكون المقطع مقطّعاً، فكلّ مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم، و كلّ ذى وضع، غيرُ منقسم، فهو عند فرض اشارة، يمتدُّ اليه و لا يتجاوزُه يكون مقطّعاً لها، و هذا هو المراد من قوله: او غير مُنقسم كان فى حدّ ذاته مقطعٌ منتهى اشارة».

قوله : «نقطةٌ ان لم ينقسم البتّة، او خطّاً او سطحاً، ان انقسم فى غير وجه الاشارة». اى ذلك المقطع، لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهةٍ اخرى او ينقسم، و الثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهةٍ واحدةٍ، او ينقسم فى جهتين و كان الحامل على التقدير الاول نقطة، و على التقدير الثانى خطّاً، و على التقدير الثالث سطحاً، و اما لم يحتمل قسماً آخرّاً لانّ ابعاد الجسميّة ثلاثة و اذا فرض احدها مأخذاً للاشارة، لم يبق الا اثنان.

فالحاصل انّ الهيولى، لو كانت ذات وضع بانفرادها، كانت اما جسماً او نقطةً او خطّاً او سطحاً، و كلّ باطل، فكونها ذات وضع بانفرادها باطلٌ، و بطلان كونها احد هذه الاشياء يتبيّن من تصوّر ماهيّاتها، فانّ الجسم و الخطّ و السطح لكونها متّصلة الدّوات و قابلةً للانفصال، تكون محتاجةً الى حامل، فهى غير الحامل، و لا نقطة لا يمكن ان تكون الاّ حالةً فى غيرها و الاّ لكان جزئاً لا يتجزّ و الحامل لا يكون حالاً، فهى ليست بنقطة، و

لوضوح هذه المعاني، لم يتعرض الشيخ لبيانها، وسم الفصل بـ«التنبية»، لأنه لم يحتج فيه إلا في قسمه.

• تنبيه •

«فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع، ثم لحقتها الصورة، فصارت ذات وضع مخصوص.»

يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى^(١) المجردة عنها، ويتبين القسم الثاني من

١. قوله: «يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى»، أراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسم، يمتنع ان يصير جسماً سُمي الفصل بـ«التنبية» و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة.

- لا يقال: القسم الثاني من البرهان، هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية، صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها، فلا يلحقها الصورة الجسمية ابداً،

- لأننا نجيبُ عنه بوجهين: الاول ان الهيولى التي فرضت مُجرّدة عن الصورة، فهي بالنظر الى ذاتها، ان لم يقبل الصورة الجسمية، لم يكن بالحقيقة هيولى، بل من المُفارقات و تسميتها بـ«الهيولى» مجاز، وان قبلت الصورة، فلحوق الصورة ممكن لها، بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال، لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال.

- لا يقال: المُمتنع بالغير، يُمكن ان يستلزم ممتنعاً بالذات، كما ان عدم العقل، يستلزم عدم الواجب و هو ممتنع لذاته.

- لأننا نقول: المُمتنع بالغير، انما يستلزم ممتنعاً بالذات، من حيث انه ممتنع فان استلزم عدم العقل، عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب و عدمه ممتنع، لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية، فلا يستلزم محالاً و الا لم يكن ممكناً بالذات و هيهاً وكذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها، في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة ايها، يلزم منه محال بالذات، الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام، فاننا

البرهان المذكور في الفصل المتقدم.

و تقريره: انا لو فرضنا هيولى بلا صورةً جسميةً وكانت بلا وضع بالضرورة - لما مرّ - ثم فرضنا، ان الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع، لكان لا يخلو اما ان لا تتحصّل الهيولى في موضعٍ من المواضع او تتحصّل، و ان تحصّلت، فلا يخلو اما ان تتحصّل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض.

و الاول و الثاني من هذه الاقسام، محالان ببديهة العقل، و الثالث ايضاً محالٌ لانّ ذلك المواضع، اما ان لا يكون اولى بها من غيره، او يكون اولى، فان لم يكن اولى كانت متساوية التّسبب الى جميع المواضع، فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجّح و هو محالٌ بالبديهة و ان كان اولى بها، فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تحلقها الصورة او حصلت بذلك و هذان قسمان و هما ايضاً محالان، مع انّ لكلّ منهما نظيراً في الوجود، و الشيخ اوردهما و اورد نظيرهما، و بين

لم لاحظنا الاجسام و احوالها، اذانا التفتيش عنها، الى ان علمنا فيها شيئاً غير الجسمية و هو الهيولى.

ثمّ بحثنا عن ذلك الشّيء، هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتّى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسماً فبيّنا أنّها يستحيل ان يوجد بلا صورة، فهي محتاجة الى الصورة و قد علمنا عن كلّ جسمٍ يشتمل عن هيولى، هي محتاجة الى الصورة و هذا مطلوبُ القوم.

و قد اشار اليه الشيخ في «الشفاء»، حيث بحث عن تقدّم الصورة على المادّة في الوجود، و اما أنّه هل يوجد هيولى، بدون الصورة؟ فذلك بحث آخر، لا يهتمّ فيما هم بصددّه، و تقريرُ البرهان ههنا انّ الهيولى، لو كانت مجردة عن الصورة و كانت غير ذات وضع، فاذا لحقها الصورة، فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع و هو محالٌ لا المركّب من الهيولى و الصورة جسمٌ و كلّ جسم في مكان، فهو قابلٌ للاشارة الحسية، بانه ههنا او هناك، و اما ان يصير ذات وضع، فاما ان يتحصّل في جميع المواضع او لا يتحصّل في شيءٍ منها و هما باطلان بالضرورة، او يتحصّل في بعضها دون بعض و ذلك البعض من المواضع، اما ان لا يكون اولى بها و هو محالٌ و انا لزم الترجيح بلا مرجّح، او يكون اولى بها و حينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلةً لها، قبل لحوق الصورة، او بعد لحوقها و هما ايضاً محالان و لكلّ منهما نظيرٌ في الوجود، فالشيخ اوردهما و فرق بينهما و بين نظيريهما، م.

الفرق بينهما وبين التّظهيرين، و اعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدئية للايجاز.

قوله : «فليس يُمكن ان يقال: ان ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك^(١)، كما يُمكن ان يُقال: لو كانت في صورةٍ توجبُ لها وضعاً هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك، ثمّ لحقتها الصّورة الأخرى و أنّما ليس يمكن فيما نحن فيه، لأنّها مجردةٌ بحسب هذا الفرض».

١. قوله: «فليس يُمكن ان يُقال: انّ ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك»، المقصودُ من هذا الكلام امران: احدهما بيان امتناع القسم الاول و هو ان يكون اولويّة حصول الهيولى في موضعٍ معيّن حاصلة قبل لحوق الصّورة، والأخرى ايرادُ نظيره و الفرق بينهما. اما بيان الاول، فهو أنّ الهيولى قبل حصول الجسمية، لا تعلقُ لها بذلك الحيّز المُعيّن اصلاً، فحصوله في ذلك الحيّز، لا يكونُ لاجل أنّ الهيولى كانت في ذلك الحيّز، اذا الهيولى لم يكن هناك و لا في موضع آخر و فيه نظر، لانّ غاية ما في هذا، أنّ الهيولى، لا يحصل في ذلك الحيّز، لاجل أنّهما ما كانت حاصلةً في ذلك الحيّز، لكن لا يلزمُ من انتفاء سببٍ معيّن، انتفاء المُسبّب مطلقاً، فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى، في ذلك الحيّز المُعيّن، بسببٍ آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنّها كانت حاصلة فيه؟

والاولى ان يُقال في بيان الامتناع، أنّ الهيولى قبل حلول الجسمية، لما كانت مجردة عن الوضع، كانت نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السّوية، فلا يكون شيءٌ منها اولى بها، و أمّا الثّاني و هو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصوّرة بصورة، فهي نظيرُ الهيولى المُجردة في لحوق الصّورة، مع حصولها في موضعٍ معيّن، والفرقُ بينهما أنّ حصولها في موضعٍ معيّن للموضع السّابق الواجب، او العارض.

اما الواجب، فكما أنّ جُزئاً من الهواء، اذا فسد الى الماء و هو في مكانه الطّبيعي، فقد حصل بعد لحوق الصّورة المائية في ذلك المكان المُعيّن، لانّ الهوائية السّابقة، كانت يوجب حصوله فيه، و اما العارض، فكما أنّ الجُزء الهوائي، اذا كان بالقصر في مكان الماء، ففسد الى الماء، فيبقى في ذلك المكان، المكان المُعين لأنّه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقصر، فحصول الهيولى في المثاليين في موضعٍ معيّن، أمّا هو لاووليّة لها بذلك الموضع، سابقةً على حصول الصورة فيه، و اما الهيولى فيما نحن فيه، فهي مُجردة بحسب الفرض عن الوضع السّابق، م.

هذا بيان امتناع القسم الاول و الفرق بينه و بين نظيره؛ اما بيان الامتناع، فبان هذا لا يمكن ههنا، لان الهيولى قبل الصورة، كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن ان يقال: ان ذلك، اى حصوله فى ذلك الموضع، انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك و ذلك لان الهيولى، لم تكن هناك و لا فى موضع آخر، ثم اشار بقوله: «كما يمكن ان يقال»، الى نظيره فى الوجود و هو ان تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك، كجزء من الهواء - مثلاً - فى موضعه الطبيعى، فان صورته الهوائية، توجب لمادته وضعاً هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً، اخرج بالتسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء، فعرض لها وضع هناك، ثم فسدت صورة الجزئين لسبب و لحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها، فى موضع خاص، لكون ذلك الموضع اولى بها، و الاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحق، بحسب الصورة السابقة، و الاحوال لعارضة لها. ثم اشار بقوله: «و انما ليس يمكن فيما نحن فيه، لانها مجردة بحسب هذا الفرض»، الى الفرق المذكور.

قوله: «و ليس يمكن ايضاً»^(١) ان يقال: ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من

١. قوله: «و ليس يمكن ايضاً»، فى هذا الكلام ايضاً مقصودان: احدهما، بيان امتناع القسم الثانى و هو ان حصول اولوية الموضع، بعد لحوق الصورة و الثانى، الفرق بينه و بين نظيره، اما الاول فلان الصورة الجسميّة، نسبتها الى ساير المواضع و الاوضاع على السوية، كما ان الهيولى ايضاً على السوية، فيكون الهيولى المُجسّمة نسبتها الى سائر المواضع على السوية، فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى.

- فان قيل: هب، ان الصورة الجسميّة، لا تعين، فلهيولى موضعاً، لكن لم لا يجوز ان يُقارنها صورة نوعيّة فى تلك الحالة تعين لها موضعاً؟

- اجاب بان الكلام فى المواضع و الاوضاع الجزئية، كمواضع اجزاء الارض و اوضاعها، فان كل جزءٍ منها، انما هو فى موضع جزئى على وضع جزئى، و الصورة النوعية و ان عينت موضعاً كلياً الا ان الهيولى المُجسّمة يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية، فيستحيل حصولها فى بعضها و لهذا قيّد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد.

ههنا سؤال مشهور و هو ان يقال: لما جاز ان يُقارن الهيولى صورة يخصّصها باحد الامكنة

الايضاح الجزئية التى تكون لاجزاء كُلّ واحد - مثلاً - كاجزاء الارض، كما يُمكن ان لعوق الصورة، وهناك وضع جزئى لحقوقاً يخصّص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع، كالجُزء من الهىولى يصيرُ مائاً، فيكون موضعه الطّبيعى متخصّصاً بحسب موضعه الاول و هو اقربُ مكان طبيعى للمياه، ممّا كان موضعاً لهذا الصّائر ماء و هو هواء و انما لا يُمكن هذا ايضاً، لاتّا جعلناها مجردة.»

وهذا بيان امتناع القسم الثانى و هو ان تحصل الاولوية بعد ان تحلق الصورة بالهوىولى، و بيان الفرق بينه و بين نظيره فى الوجود؛ امّا بين الامتناع، فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها، فهى اذن تكون مُساوية النسبة اليها، بحسب ذاتها و بحسب الصورة و حينئذٍ يستحيلُ حصولها في بعضها و هو المُراد من قوله: «وليس يُمكن ايضاً ان يُقال ان الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كُلّ واحد مثلاً كاجزاء الارض» و انما قيّد هذا القسم بهذا القيد لثلاث اُشياء: الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسميّة، على ما سنذكرها انما تقتضى تعيين الموضع، لكون كُلّ صورة نوعية، مقتضية الحيز مخصوص دون غيره، و ذلك لانّ للحيز الطّبيعى، اجزائاً كثيرة، و حصول الهوىولى مع الصورة فى احدها دون غيره، يقتضى اولوية. فلاجل هذا، خصّ الفرض بالقيد المذكور، ثمّ اشار بقوله: «كما يُمكن ان يُقال فى الوجه الذى ذكرنا»، الى نظيره فى الوجود، و ذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً بحسب الصورة السابقة، اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطّبيعى، ثمّ صار ماء، فقصد الموضع الطّبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه، و

الكليّة، فلم لا يجوز ان يُقارن بها صورة أخرى او حالة من الاحوال، تخصّصها ببعض اجزاء المكان الكلى، فاما التّظير، فهو المثال الاول من المثاليين المذكورين فى القسم الاول، فانّ الجزء من الهواء، اذا فسد الى الماء فى مكان الهواء، فلا بدّ ان ينتقل الى مكان الماء و لا ينتقل الى اى جزء اتفق من اجزاء امكان المائى، بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول و لا يكون ذلك الا بحسب وضعه السابق، بخلاف الهوىولى المجردة، فانه لا وضع لها فى السابق و فى قوله: «فقصد الموضع الطّبيعى للماء»، مساهلة لانّ القصد، يستلزمُ الشّعور، اللهم اذا انتبتنا الشّعور للطّبايع، م.

أما لم يقصد اى جزء اتفق^(١) منه، بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع الاول، فتخصّص ذلك الموضع الجزئى به، بسبب السابق و هو معنى قوله: «بسبب لحوق الصّورة و هناك وضع الجزئى»، اى بسبب لحوق الصّورة حال وجود وضع جزئى هناك، فهيهنا سبيان، احدهما الصّورة المائيّة و هو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً، و الثانى الوضع السابق و هو سبب لتخصّص الجزئى منه بالقصد. ثم اشار بقوله: «و اما لا يمكن هذا ايضا، لانّا جعلناها مجردة»، الى الفرق بينهما.

و لما بطل القسمان، ظهر امتناع الفرض الاول و هو الحلول الصّورة الجسميّة فى الهيولى المُجرّدة، و تبين من ذلك، انّ حلول الصّورة فى الهيولى، لا يجوزُ الا على سبيل التبدّل، بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة.

و اعلم انّ فائدة ايراد التّظهيرين^(٢)، سدّ باب ايراد المعارضة بهما، و ذلك لانّ الحكم

١. قوله: «و اما لم يقصد اى جزء اتفق»، لفظة «أما» لا معنى لها هيهنا.

و اعلم انّ كلام الشيخ فى القسمين، لا يدلّ على بيان امتناعهما، و الواجب ان لا يحمل انا على الفرق بين التّظهيرين و بين القسمين، و اما بيان امتناعهما، فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور، تركه فانّ من الظاهر انّ الهيولى، اذا فرضت مجردة عن الوضع و الموضع، يكون نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السّوية، لا يحصل فى موضعٍ معيّن، فكأنه قال: لو فرضنا هيولى غير ذات وضع، ثم لحقتها الصّورة فلا بُدّ ان يصير ذات وضعٍ مخصوص و يحصل فى موضعٍ مخصوص، لكنّه محالٌ لانّ نسبة الهيولى المُجرّدة الى جميع المواضع على السّوية، فلا يمكن ان يقال: هناك اولويّة قبل لحوق الصّورة، او بعده، كما بعد فى نظيرهما، لانّها مجردة بحسب الفرض، م.

٢. قوله: «و اعلم انّ فائدة ايراد التّظهيرين»، كأنّ سائلاً يقول: المُعلّل اذا قسم كلامه فى الدّليل الى اقسامٍ هى محالة عنده، فلا يتوجّه منه انا بيان استحالتها، و اما ايراد نظايرها و الفرق فكيف يتوجّه، مع انّ ثبوت ما ادعاه لا يتوقّف عليه؟

ـ اجاب بانّ فائدة ايراد التّظهيرين سدّ باب المعارضة، فكلام الشيخ هيهنا بالحقيقة جوابٌ للمعارضة المُقدّرة، فأنّه لما قيل انّ الهيولى المُجرّدة، لو لحقتها الصّورة لم يكن بُدّ من ان يحصل فى موضعٍ معيّن، مع انّ نسبتها الى جميع المواضع على السّوية و هو محال.

امكن ان يعارض بانّ الجزء الهوائى، اذا فسد الى الماء، حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى

بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به، يُمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى و الكائن يقتضى لا محالة، الحصول فى موضع الحصول، فالوجه فى تخصصه باحد المواضع، هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة به.

ثم ان أُجيب بانّ المخصّص و هو الوضع السابق حاصلٌ ثم و غير حاصل هيهنا، عورض بانّ الصورة الكائنة الجديدة، تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه، مع انّ نسبتها الى الجميع، واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها، هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة. فيُجاب بانّ الوضع السابق ايضا فيُفقد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك و هيهنا ليس كذلك، اذا ليس له وضع سابق فلا يخصّص.

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح^(١) انّ اول الاشكالين، هو انّ الجسم العنصرى، لا

المثال الاول، او فى بعض الامكنة المائنة فى المثال الثانى، مع انّ نسبته الى جميعها على السوية.

- فاجاب بانّه انّما يحصل فى ذلك المكان المعين، لانه كان هناك و هو الوضع السابق، ثم لو عورض ثانياً بانّ ذلك الجزء، اذا فسد الى الماء، ينتقل الى بعض امكنة الماء، مع تساوى نسبته اليها و أنّه ما كان هناك.

- اجاب بانّه ان لم يكن هناك، كان ثمة و هناك اقرب المواضع اليه، فلهذا حصل فيه و هو ايضا وضع سابق و الهيولى مجردة عن ساير الاوضاع، فقد انسدت ابواب المعارضة كلّها، و اطلاق اسم المعارضة، ليس بجيد، فكأنّه لم يفرق بين النقض و المعارضة، لانّ كلّاً منها، مانع عن ترتيب المدلول على الدليل و الّا فكيف يوجّه على طريق المعارضة و كيف يذكر الفرق فى جوابها؟ م.

١. قوله «و قد يلوح من كلام الفاضل الشارح» الامام اورد النقض، بانّ الجسم العنصرى، نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة، لجواز تصوّره بانّ صورة كانت مع انّ احدى الصور حاصلة له دائماً، فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية، مع أنّه يحصل فى احدها، اجاب بانّا لا نُسلم انّ نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصور النوعية واحدة، بل انّما يحصل له صورة نوعية، اذا كانت اولى به، و هذه الاولوية، انّما حصلت، بحسب صورة اخرى سابقة و هلمّ جراً.

يجب أنصافه باحدى الصّور التّوعية بعينها، مع دوام أنصافه بها فلم لا يجوز ان تكون الهيولى، اذا أنصفت بالجسميّة فهي وان كانت غير واجبة الحصول فى حيّز بعينه، لكنّها تحصل فى احد الاحياز.

- و اجاب عنه بكون كلّ صورة نوعية مسبوقه بأخرى، مُعدّة للهيولى فى قبول اللاحقة، و الهيولى الخالية عن الصّورة، ليست كذلك، فظهر الفرق.

- اقول: هذا اشكال برأسه، ليس فى الكتاب منه عين و لا اثر، و اما تشكيكه بتجويز أنصاف الهيولى فى حال تجرّدها باوصاف متعاقبة، يقتضى احدها تخصّصها باحد الاوضاع المُمكنة بعد حلول الصورة فيها، فليس بشئٍ لأنّ الهيولى المُوصوفة بتلك الاوصاف، ان تخصّصت بوضع فهي غير مجرّدة، وان لم تتخصّص، فنسبناها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع، واحدة.

* تذييل *

«فاحدس من هذا، أنّ الهيولى، لا تتجرّد عن الصّورة الجسميّة.»

و فى نسخة «الجسمانية»، و فى نسخة «الجرمية».

ذكر الفاضل الشارح، أنّ الحجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصّورة، كانت بأنّها حالة

و هذا نقض آخر، ليس فى هذا الكتاب، إلّا أنّ قوله: وقد يلوح من كلام الامام، أنّه أوّل الاشكالين فيه ما فيه، لأنّه لم يورد هذا النّقض إلّا من نفسه من غير تعليق بالكتاب، ثمّ قال: لقائل ان يقول، لم لا يجوز ان يكون الهيولى المُجرّدة موصوفة بصفات متعاقبة معدّة لحصولها بعد التّجسم فى حيّز معين، كما جاز ان يتصوّر الجسم بسور متعاقبة مُقتضية لتخصيصها بصورة معينة؟

- اجاب الشارح بأنّ الهيولى، مع تلك الصفات، ان تخصّصت بوضع معين، فهي غير مجرّدة و إلّا يكون الى جميع الاوضاع على السّوية و هذا موقوف على أنّ معدّ الوضع، لا يكون إلّا وضعاً يمنع الامام، فليس يمتنع ان يقال: تلك الصفات، لا يخصّص له الهيولى بوضع، إلّا أنّها يعدها لوضع معين، حتّى اذا انتهت السّلسلة الى الصّفة الاخيرة، ثمّ استعدادها للوضع المعين، فحينئذٍ يتخصّص بالوضع المعين، و الحاصل أنّ السّؤال ان اورد بطريق النّقض الاجمالى، امكن دفع بالفرق، و ان اورد بطريق النّقض التّفصيلى، لم يندفع اصلاً، م.

الاتفكاك اما ان تكون مشاراً اليها او لا تكون، وابطل الاول في فصل، ثم ابطال الثاني في الفصل المتقدم بأنها عند اقترانها بالصورة، اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين، ولم يتعرض للقسمين الاولين منها، لظهور فسادهما، بل اقتصر على ابطال الثالث، ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقاً، لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين.

القول: ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس^(١)، ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة، لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة، بل يدل على ان الهيولى المجردة، غير مقترنة بالصورة ابداً و ينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة، غير مجردة، اي لا تكون مجردة اصلاً، و هيولى الاجسام، هي المقترنة بالصورة، فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية.

• تنبيه •

«و الهيولى، قد لا تخلو ايضاً عن صور أخرى.»
يُرِيدُ اثبات الصورة النوعية و هي التي تختلف بها الاجسام انواعاً^(٢).

١. قوله: «و يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس»، ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة و هي لا تدل بالذات على المطلوب و هو لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة، بل على ان كل هيولى، مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة و ينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى، مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة و ينقسم الى قولنا: كل هيولى الاجسام، هيولى مقترنة بالصورة ينتج: كل هيولى الاجسام، ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة.

و لو قال: هي لا يدل عليه، بل بواسطة عكسها و هو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة و المقدمة الأخرى، فأنهما ينتجان السالبة المطلوبة، كان اخصر و احسن، م.

٢. قوله: «و هي التي تختلف بها الاجسام انواعاً»، لا شك ان الاجسام، مختلفة بالحقايق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء، مغايرة لحقيقة النار، لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية، فيكون اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية و هي الصور النوعية و هي مبادئ الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع، و انما يتحصل الاجسام و يتنوع بها، حتى ان كل جسم و هو مركب في

واعلم انّ سلب الخلوّ ايجاب المقارنة، فمعنى: لا يخلو أنّها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصورة معاً، بل تقارن واحدة منها فقط، ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً، بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت، فاورد الشيخ ههنا لفظة «قد»، التي تُفيدُ مع الفعل المضارع، جُزئية الحكم، ليعلم انّ الحكم الكلّي بمقارنة الهيولى، لما يقارنه من الصّور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصّور واجباً.

قوله: «وكيف ولا بُدّ من ان يكون امّا مع صورة^(١) توجب قبول الانفكاك والالتزام

الخارج من مادّة جسميّة و صورة نوعيّة، هي مبدء فصله، وأنما اورد «قد» لانّ الهيولى، لا يقارن جميع الصّور، بل يقارن واحدة منها، فلا تقارن كلّ الصّور وان امتنع انفكاكها عن كلّ الصّور، اقول: ومن العجب ان يفهم من «قد» انّ الهيولى، أنما يقارن بعض الصّور، اذ على تقدير افادة جزئية الحكم، فجزئية الحكم أنما لكون لجزئية افراد الموضوع، لا جزئية افراد متعلّق المحمول.

٢

١. قوله: «وكيف ولا بُدّ من ان يكون امّا مع صورة»، قد ثبت انّ في الجسم، صورة جسميّة و هيولى، ففيه امر ثالث وهو الصّورة النوعية، لانّ الاجسام تختلف بحسب آثارها، فمبدء الآثار ليس هو الجسميّة لا اشتراكها، ولا الهيولى، لانّها قابلة فلا يكون فاعلة فتعيّن ان يكون امراً آخرأ وهو الصّورة النوعية.

ـ فان قلت: اذا كان المراد انّ للآثار التي من الاجسام مبدء، فما وجه تخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال وغيره و امتناع قبولها؟

ـ فنقول: فلما كان المدّعى انّ الهيولى، لا يخلو عن الصّور النوعية و أنّما يتبيّن ذلك لو كانت لا يخلو من الآثار، حتّى لو وجد جسم، لا يكون له اثر، لم يتبيّن ذلك، فاورد تلك الاعراض لانّ الاجسام، لا يخلو عنها فصَحّ أنّها لا يخلو عن مبادئها، بخلاف الآثار الآخر، مثل احراق النّار و ترطيب الماء الى غير ذلك، وأنما قال: «الهيولى لا يخلو عن صور»، ولم يقل: الاجسام لا يخلو عنها، اشارة الى التلازم بين الهيولى و الصّورة النوعية، كما بين الهيولى و الصّورة الجسميّة، هذا هو كلام الشيخ.

و زاد الشارح في البرهان اقساماً و تقريرها ان يقال: الاجسام تختلف بالآثار، فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها، فلا بُدّ ان يكون لها مبادئ، فمبادئها امّا ان يكون هي الجسميّة او الهيولى، او

والتشكّل بسهولة او بعسر، او مع صورة توجب امتناع قبول تلك، وكلّ ذلك غير مقتضى

امور آخر والاوّلان باطلان - لما ذكرنا - فهي امور مغايرة لها، فاما ان يكون مفارقاً من الاجسام وهو ايضاً محال، لانّ المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا يختلف آثاره في الاجسام، واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان تكون متعلّقة بالهيولى، او لا تكون كذلك والثاني باطل، لانّ تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى، فتعيّن ان تكون متعلّقة بالهيولى، فاما ان يكون اعراضاً او صوراً والاوّل باطل لانّ تنوع الاجسام وتحصلها، يتوقّف عليها، اذ الاجسام انما يختلف بحسب الآثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور، مبادئ تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادئ، فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقّف تحصيل الجواهر على الاعراض، فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية. لا يقال: لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض، فانّ من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدئاً مفارقاً يسند اليه آثاره، وفرّق بين النفس وبينه، بانها يتألم ويلتذّ بحسب احوال الآلات، بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يكن معه اثبات ان لها مبادئاً في الاجسام سلّمتها، لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك، لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها، يصدر عن المفارق الآثار المختلفة، كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايزة عليها.

- لاثنا نقول: نحن نعلم بالضرورة انّ تلك الآثار، انما يصدر من الاجسام، فسنبيّن ان الاحراق، ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء، الى غير ذلك، فلو لم يكن في الاجسام اّلا الهيولى والصورة الجسميّة، لم يحصل تلك الآثار من الاجسام، فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الآثار، وحينئذ نقول: هذا القسم مستدرك، لانّ الكلام في آثار الاجسام، فكيف تردّد بين آثار المفارق و آثار المقارن، وكذا بيان انها متعلّقة بالهيولى، لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام، اما اعراض او صوراً والاوّل باطل، فتعيّن ان يكون صوراً وهو المطلوب.

- فان قلت: المطلوب ان الحصول لا يخلو عن صورة، فلو لم يكن متعلّقة بالهيولى، لم يتبيّن المطلوب.

- فنقول: تعلق الصّور بالهيولى، يدلّ على استلزامها للهيولى، لا بالعكس، ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضاً؟ م.

الجرمية..»

اى: وكيف يحكمُ بخلو الهيولى منها، مع امتناع خلوّ الجسم عن احد امور ثلاثة: احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصریات، و ثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة مع العنصریات، و ثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكیات. و هذه امورٌ مختلفةٌ غير واجبة لذواتها، فهي انما يجب بعليّ تقتضيها، ولا يُمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة، ولا الهيولى، لان الفاعل، لا يكون قابلاً لما يفعله، كما تبين فى علم «ما بعد الطبيعة»، فعلمها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى والصورة، ويجب ان تكون تلك الامور، مقارنة لهما، لان المُفارق، تتساوى نسبته الى جميع الاجسام، ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها، لا يتعلّق بالامور الانفعالية، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره، ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً، لان الجسم يمتنع ان يتحصّل^(١) من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور.

١. قوله: «يمتنع ان يتحصّل»، لانّ تحصيل الاجسام، يتوقّف عليها و محالّ ان يتوقّف و محالّ ان يتوقّف تحصيل الجواهر على الاعراض، قلنا بعد التّنزّل عن توقّف تحصيل الاجسام عليها، لا نُسَلِّمُ انّ حصول الجواهر، يستحيل ان يتوقّف على العرض، بل يتسحيل ان يتوقّف على العرض القائم به، واما على الارض القائم بشيء آخر، فهو ممنوع فانّ التّبرير، لا شكّ أنّه جوهرٌ و جسمٌ و حصوله يتوقّف على الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ، ان يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى ولم يتبين بعد، والحقّ ان اثبات الجوهرية هيئنا ايضاً مُستدرِكُ فان حال الصّورة النوعية مع الهيولى، كحال الهيولى مع الصّورة الجسمية، فكما انّ لنا فى اثبات الهيولى ثلاث مقامات: الاول، انّ فى الجسم وراء الجسمية، شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال، الثّانى، انّ ذلك الشّء محلّ للجسمية، الثّالث، أنّه متقومٌ بالحال حتّى يكون هيولى محلاً و الحالّ صورة، فكذلك لنا فى اثبات الصّورة النوعية المقامات الثلاث اولها انّ فى الجسم وراء الجسمية و الهيولى شيئاً آخر هو مبدأ الآثار و اللوازم، و ثانيها أنّه حال فى الهيولى، و ثالثها أنّه مقومٌ للحال، لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان، اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها، فيما يتبين من أنّها هى المتصلة و المنفصلة و لا معنى للحلول انّا الاختصاص التّام، و اما دليل اثبات الصّورة النوعية، فلم يظهر منه انّا المقام

قوله : «وكذلك لابدّ له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص^(١) مُتَعَيِّنِينَ، وكُلّ ذلك غير مقتضى الجرميّة العامّة المُشتركة فيها.»

الجسمُ يمتنع ان يخلو عن «الايين» او «الوضع»، ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع، فاذا جسيمة تقتضى ان تكون فى مكانٍ او وضعٍ غير متعيّنين، ثم انّ كُلّ جسمٍ، يجبُ ان يختصّ بمكانٍ او وضعٍ متعيّنين تقتضيهما طبيعته على ما يجرى فى النمط الثانى، فاذا لا يخلو كُلّ جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص، او مضعٍ خاصٍ مُتَعَيِّنِينَ، وذلك لصورة غير الجسمية العامّة المُشتركة - كما مرّ - واما لم يقتصر

الاول، والقوم لم يتعرّضوا لاثبات المقام الثانى، كان ذلك عندهم ظاهرًا، واما المقام الثالث فى الصّورتين، فانّما يظهر من كيفية التلازم، فانّ البحث عنه ليس مخصوصاً بالصّورة الجسمية، بل شاملٌ لها وللصورة النوعية - كما ستعرف - فقد ظهر انّ المطلوب فى هذا المقام، يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدّمة، م.

١. قوله: «وكذلك لابدّ له من استحقاق مكان خاصٍ او وضعٍ خاص»، هذا دليلٌ ثانٍ على وجود الصّورة النوعية فى الاجسام.

و تقريره: انّ الاجسام، يختلفُ فى استحقاق المكان او الوضع، اذ لابدّ لكلّ جسم من مكانٍ خاص، كما لغير الفلك المحيط، او وضعٍ خاص، كما للفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامّة المُشتركة، فيكون لامر زياد عليها وهو الصّورة النوعية، ولما اثبت الشيخ الصّور النوعية من وجهين فى دليل من اختلاف الاجسام فى الكيف، وفى دليلٍ آخر، من اختلافها فى «الايين» فقد اسند الكيف والايين الى الصّورة النوعية والامر الواحد، لا يقتضى اشياء متعدّدة بجهةٍ واحدةٍ فالصّورة النوعية وان كان امرًا واحدًا بالذات، الاّ أنّها متعدّدة الجهات، يقتضى بكلّ جهةٍ ما يُناسبها، واليه اشار بقوله: والصورة تختلف باعتبار آثارها، الى آخر، فليس معناه انّ الصّور النوعية، مختلفةٌ بحسب الذّات حتّى يكون المُقتضى للكيف، صورة نوعية والمقتضى للايين صورة أخرى، بل معناه انّ الصّورة النوعية امرٌ واحدٌ يقتضى الكيفيّات الخاصّة بجهةٍ مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثيّة مناسبة للايين و يقتضى ساير الآثار بجهةٍ مناسبة لها.

واعلم انّ الدليل لم يدلّ الاّ على انّ للآثار مبدءٌ فى الاجسام، واما انّ ذلك المبدأ واحدٌ او متعدّدٌ، فلا دلالة عليه، ولعلّهم انّما اقتصروا على الواحد، لعدم احتياجهم الى الزّايد، م.

على المكان و جعل الوضع قسماً له، لئلا يصير الحكم جزئياً، فإنَّ الجسم المحيط بالكلِّ، ليس عنده في مكان و هو لا يخلو عن وضع معيَّن.

و اعلم انَّ الصَّور، تختلفُ باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك و عسره، تكون مناسبةً للكيف، و المقتضية لاستحقاق الامكنة، مناسبة للآين، و هكذا في سائر الاعراض و تحقُّق كونها مغايرةً لتلك الاعراض، ان كون الجسم بحيث يستحق ايناً هو غير حصوله في ذلك الآين، و ممّا يوضح ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض، فإنَّ السَّبب المُقتضى لسهولة تشكُّل الماء و لردّه الى مكانه الطَّبِيعي و وضعه الطَّبِيعي باقي عند جموده، او اضعاده بالقسر او تكعيبه.

و الفاضل الشارح، اورد عليه شكوكاً كثيرةً، منها انَّ استناد اختلاف الاعراض الى

كقوله: «و تحقُّق كونها مغايرةً لتلك الاعراض»، الاعراض مُغايرة للصَّور النوعية، لانَّ استحقاق الاعراض غيرُ و حصول الاعراض غيرُ، و استحقاق الاعراض من جهة الصَّورة، و توضيح ذلك بقاء الصَّور و زوال الاعراض في بعض الاجسام.

و لقائل ان يقول: لمّا ثبت انَّ الاعراض، مستندة الى مبادئها، هي الصَّورة النوعية و من الواضح البين، المُغايرة بين الآثار و المبادئ، فايّ حاجة الى تحقيق هذه المُغايرة و ايضاحها؟

و الجواب أنّه ما اراد المُغايرة بين الاعراض و الصَّور مطلقاً، بل اراد الفرق بينهما، في اسناد الاعراض الى مبادئ الاجسام، هي الصَّور النوعية و عدم اسناد الصَّور الى مبادئها، في الاجسام هي صور أخرى، و ذلك لانَّ الاعراض ربما يزول مع انَّ السَّبب المُقتضى لها باقي في الجسم، فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النَّار، فالسَّبب المُقتضى للبرودة باق و هو الذي بعيد البرودة الى الماء عند زوال السَّخْن، فلو لا انَّ الماء سبباً لبرودته، محفوظة الذات، لما عادت برودته، بخلاف الصَّورة، فإنَّها اذا زالت، لا يعودُ عند زوال المزيل، كالماء اذا صار هوائاً لعارض، فعند زوال ذلك العارض، لا يعودُ بطبعه ماء، م.

كقوله: «و الفاضل الشارح اورد شكوكاً كثيرةً»، منها انَّ الاجسام، كما اختلفت في الآثار و الاعراض، كذلك يختلفُ في الصَّور النوعية، فلو كان اختلاف الآثار و الكيفيات لاختلاف الصَّور النوعية، و جب ان يكون اختلاف الصَّور النوعية، بصورٍ أخرى و يلزم التسلسل، ثم اورد على نفسه سؤالاً تقريره مسبقاً بمقدِّمة و هي انك ستعرف انَّ الاجسام العنصرية، مشتركة في المادّة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً، فمادّتها انما يتصوّر بصورةٍ لانَّها كانت موصوفة بصورةٍ أخرى

لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية، فموادها مختلفة.

اذا تمهد هذا التصوير، فللقائل ان يقول: اختلاف الصور النوعية فى العنصریات، بحسب اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها فى الفلكیات، فبحسب اختلاف موادها، فان كل مادة فيها، لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها، فاجاب بانه لم يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار فى الاجسام، بحسب اختلاف استعدادات و المواد، من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات فى العنصریات، لان مادتها قبل الانصاف بكيفياتها، موصوفة بكيفية أخرى سابقة، لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة، وفى الفلكیات، لان مادة كل فلك، لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها.

و جواب الشارح من وجهين: الاول انه ثبت ان آثار الاجسام واعراضها، مبادئ موجودة فى الاجسام و لا يلزم من ذلك، ان يكون لتلك المبادئ مبادئ أخرى فى الاجسام، حتى يلزم التسلسل، لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق، و اليه اشار بقوله: «ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها»، اى: فى اسنادها الى مبادئ، فى الاجسام وعدم اسناد المبادئ الى مبادئ أخرى فى الاجسام على ما بيناه.

و هذا جواب عن اصل السؤال و الوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات والآثار، لا يجوز ان يكون للاستعدادات و المواد لما بينا ان آثار الاجسام و صفاتها و مباد تنوع الاجسام و يتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد، و لا شك ان الاستعدادات و المواد، ليست كذلك اما الاستعدادات، فلزوالها عند حصول الكيفيات و الآثار فهى يمتنع ان تكون منوعة للاجسام، واما المواد، فلان من تلك الاحوال المذكورة، كونها ليست بمواد، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر، فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى، فقله: «الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام»، اشارة الى الاستدلال، على انها ليست باستعدادات و قوله: «و صدور الاعراض المذكورة»، الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة، و لعله هو المراد من قوله: «و سائر الاحوال المذكورة»، و الا لزم الاستدراك الزيادة فى كلام، من غير توقف المراد عليه.

- فان قلت: الاستدراك باق، اذ يكفى ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادئ، و الاستعدادات و المواد يمتنع ان يكون مبادئ فباقي الكلام مستدرك.

- فنقول: تعيّن الطريق غير لازم و حيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول، سلك طريقاً آخرأ في الجواب الثاني و لا رتاب في أنّ تعدّد الطرق، ادخل في اثبات المطلوب، و عندى أنّ هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ، و سبق توجيهه، لأنّ كلامه في مبادئ الاعراض و الآثار، لا في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها، فاذا قيل للاجسام آثار و صفات و هى ممكنة، فلا بدّ ان يكون لها مبادئ، لم يتوجّه ان يقال له: لو كان اختلاف الآثار لاختلاف المبادئ، لكان اختلاف المبادئ لمبادئ أخرى، فإنّ البحث، لم يقع في اختلاف الآثار بل في انفسها، و لا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ، لجواز اتّحاد المبدأ و اختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل.

نعم لو وجّه الكلام، كما وجّه الامام، بان قال: الاجسام يختلف في كفيات، لانّها اما ان يقبل التشكّل و الاتيام و الانفكاك بسهولة، او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلاً، فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات و الاحكام، ليس للجسميّة المشتركة و لا للفاعل الثّباتين، بل لاجل الصّور النوعية، و ردّ عليه أنّ الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات، يختلف في الصّور النوعية، فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصّفات، لصورٍ نوعية، وجب ان يكون اختصاصها بالصّور النوعية، لصورٍ أخرى و لا مدفع لهذا السؤال، على هذا التوجيه لكنّه ليس بمنطبق على المتن، فإنّ الشيخ اثبت أنّ الصّور، مبادئ للكيفيات، حيث قال: اما مع صورٍ نوعية، توجب قبول الانفكاك الى آخره، فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات، بل سبب تلك الكيفيات، ثمّ قال الامام: و ان وقعت المساعدة على اثبات امرٍ زايد على الصّور الجسميّة و المادّة في الجسم، لكن لم قلتم بانّه لابدّ من اثبات ذلك في كلّ جسم، فإنّ الاجسام اما عنصريّة، او فلكيّة، اما الفلك فلا يمكن القطع، بانّ عدم قبوله للكيفيات المختلفة، لاجل صورة و ذلك لانّ تلك الكيفيّة لازمة للفلك، فلو كان الصّورة الموجودة فيه فامّا ان يكون لازمة لجسمية الفلك، او لا يكون و الثّاني محال، اذ مبدء اللّازم، يمتنع او يكون ممكن الزوال، و ان كانت لازمة، فلزومها اما النّفس الجسميّة، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلّاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلّاً. و الاول باطل، لانّ الجسميّة ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام، يلزم ان يكون الصّورة الفلكيّة، مشتركة في ما بين الاجسام و أنّه محال، و ان لم يكن الجسميّة امراً مشتركاً فيه، فقد سقط اصل الحجّة. و الثّاني باطل ايضاً، لانّ الحال في الجسميّة، ان لم يكن لازماً، امتنع لزوم الصّورة الفلكيّة بسببه، و ان كان لازماً، عاد التقسيم المذكور فيه و يلزم

التسلسل.

و الرابع ايضاً باطل، لأن ذلك الشيء، اما ان يكون جسماً او جسمانياً، او لا جسماً و لا جسمانياً، والاؤلان باطلان بالتقسم الذى مضى، حتى يقال لزومها، لو كان لجسم او لجسمانى، لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال و المحل و كذا الثالث، لأن نسبته الى جسمية الفلك، كنسبته الى جسمية غير، فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد غير، و ايضاً لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق، فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا توسطة الصورة. و لما بطل الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم، بقى ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك، فليكن لزوم الكيفية لمادة من غير توسط الصورة.

- فان قلت: هذا الاعتراض غير موجه، لأنه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل، فما هذا التقسيم، و لو كان معارضة و المعارض مغلل، فكيف يقول: لم لا يجوز؟

- فالجواب مسبوq بمقدمة و هى ان المغلل، اذا اورد الدليل، فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعاً، و لا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات، لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات، و هو اما منع مقدمة على التعيين و هو النقض التفصيلي و المناقضة، و اما منع مقدمة، لا على التعيين و هو النقض الاجمالى، و ان سلم جميع مقدمات الدليل، فاما ان يورد دليلاً على نفى ما ادعاه المغلل و لم يورد، فان لم يورد دليلاً على نفى ما ادعاه حصل الالتزام، و ان اورد دليلاً على نفى ما ادعاه فهى معارضة، ثم النقض و المعارضة، كما يأتيان فى الدليل، يأتيان ايضاً فى مقدمات الدليل، و حينئذ يكون النسبة الى الدليل نقضاً تفصيلياً على سبيل الاجمال، و مناقضة على سبيل المعارضة، فقد بان ان الاعتراض، لم يتوجه على الدليل، الا اذا كان احد المنوع الثلاثة.

و قد يقال: المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة، حتى يجوز ان يتحقق الدليل، دون المدلول، و لو كان قطعى الدلالة و قد سلم الدليل، فلا بد ان يسلم المدلول، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم، و هذا ليس بشيء، لأن المعارضة، لو قامت و تمت، دلت على ان فى مقدمات دليل المدعى، مقدمة كاذبة، فهى فى القطعيات كالنقض، و ترتيب المنوع ان تقدم النقض على المناقضة و هما على المعارضة.

اذا ثبت هذا التصوير، فنقول: ذلك الاعتراض نقض اجمالى، و تقريره ان الدليل على اثبات الصورة فى الفلك، ليس بتمام، لأن احد الامرين لازم و هو اما وجود محال من المحالات، او

انتفاء مقدّمة من المقدّمات والاول باطل، فتعيّن منع مقدّمة من المقدّمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالى الاّ منع مقدّمة لا على التّعيين.

وامّا العناصر، فثبت انّ احدى صفتيها؛ وهما سهولة قبول الاشكال و صعوبته من قبل الصّورة النوعية، لكن الأخرى يجوز أن لا يحتاج اليها وأنما يحتاج، لو كانت وجوديّة وهو ممنوع، اجاب الشّارح بأنّ الصّورة النوعية، ليست لازمة لجسمية الفلك، لأنّها لو كانت لازمة، لكانت اما لازمة للجسميّة المطلقة او لازمة للجسميّة المختصّة بالفلك، والاول باطل، لأنّ الجسميّة مشتركة، فلو كانت الصّورة النوعية لازمة لها، لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال، والثاني ايضاً باطل، لأنّ خصوصيّة الجسميّة ونوعيتها، أنما هي بالصّورة النوعية، فهي ليست لازمة لها، بل مُستلزِمة مستتبعة ايّاها، وحينئذٍ سقط القسمة المذكورة لا بتناؤها على لزوم الصّورة النوعية للفلك، و اذا قلنا بلزوم الجسميّة لصورة الفلك، لم تتأت تلك القسمة، لأنّ لزوم الجسميّة لصورة الفلك، أنما هو لنفس صورة لا لشيء آخر، واما استناد الصّورة الى المادّة، فغير معقول، لأنّ القابل، لا يكون فاعلاً.

ولعلّه يوردُ هذا الكلام معارضة في مقدّمات النّقض و الاّ لم يتوجّه اصلاً، وفيه نظر، لأنّا نقول: هب، انّ الصّورة النوعية، سببٌ لاختصاص الجسميّة الفلكية، لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسميّة المختصّة، غاية ما في الباب، أنّهما يكونان مُتلازمين وكيف لا تكون لازمة وهى ممتنعُ افكاكها من الجسميّة المختصّة، والممتنع الانفكاك عن الشّيء لازمٌ له، وايضاً مقدمة النّقض، ليست لزوم الصّورة للفلك مطلقاً، بل على تقدير وجود الصّورة فيه، فان اراد بقوله: «الصّورة النوعية ليست مُلازمةً للفلك»، أنّها ليست لازمة للفلك، على تقدير كونها موجودة في الفلك، فهو لا ينافي لزوم الصّورة على ذلك التّقدير، لجواز لزوم الصّورة و عدمها معاً، على ذلك التّقدير، وأنما لم يجر، لو لم يكن محالاً وهو أوّل المسئلة، وان اراد أنّها ليست لازمة للفلك مطلقاً، فهو ايضاً لا ينافي المُلازمة بين لزوم الصّورة و وجودها في الفلك، اذ انتفاء اللازم لا يستلزمُ كذب المُلازمة، على أنّه سبق ممّا يؤيد كلام الامام، حتّى يُمكن ان يُقال: لو كانت الصّورة موجودة في الفلك، لكانت لازمة لجسمية الفلك، لما تبينّ واللازمُ منتفٍ لما ذكره الشارح، لكنّه حينئذٍ يصيرُ معارضة. والسؤالان و اردان على قوله: «استناد الصّورة الى المادّة غير معقول»، كما لا يخفى.

فقد ظهر انّ كلام الشارح في هذا المقام، خارجٌ عن هذا التّوجيه، والحقُّ في الجواب، انّ لزوم

الصُّور المُختلفة، يقتضى اسناد الصُّور ايضاً الى غيرها من الامور المُختلفة، فان اسند اختلاف الصُّور فى العُصريات الى اختلاف استعدادات فى مادَّتها المُشتركة بحسب الصُّور السَّابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوايلها فى الماهيات، قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسُّط الصُّورة؟

الصُّورة النَّوعية للفلك، لذاتها فانَّ اللزوم ربُّما يستندُ الى ذات اللزوم، كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما، وحينئذٍ نختارُ من القسمة، انَّ اللزوم، لما لم يكن حالاً فى الجسمية ولا محالاً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق، فلا محذور ومن ههنا يتبيَّن انَّ مراده من سقوط القسمة، لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظَّاهر من كلامه، فهو بيِّن البطلان، فمن البيِّن ان يتجَّه ان يُقال: لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك، كان هذا اللزوم امّا للجسمية، او للحال فيها او للمحل، او لغيرهما، فانَّ هذا ترديدٌ فى اللازم، كما انَّ ذلك ترديدٌ فى الملزوم.

ولو كان الرُّادُّ انَّ الكلام فى الاقسام، لا يتمُّ لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصُّورة لنفسها، فهو ليس بمفارق بين اللزومين، لوروده لزوم الصُّورة للجسمية، كما يردُّ على لزوم الجسمية للصُّورة، ثمَّ قال الامام: هب، انَّ الصَّحَّة الَّتى ذكرتموها، يدلُّ على انَّ فى الاجسام اموراً موجودة، هى اسبابٌ لهذه الاحكام، لكنَّ المطلوب انَّ فيها صوراً أُخرى، ومبادئ الاحكام لا يجبُ ان يكون صوراً أُخرى، لجواز ان يكون اعراضاً، فلا بدُّ من الدَّلالة على انَّ تلك الامور، اسبابٌ لوجود الاجسام، حتَّى يثبت كونها صوراً وهذه مُناقضة، والشارحُ لم يوردها، لانه اثبت فى الدَّليل كونها صوراً، ثمَّ قال: وانا الى الآن، ما رأيتُ منهم على ذلك احداً تشاغل باقامة البرهان، وغفل عن البحث عن كيفية التَّلَازم، فانَّ نتيجته هى انَّ الصُّورة علة للهيولى فى الوجود، والمُراد بالصُّورة هناك، ما هو اعمُّ من الصُّورة الجسمية والصُّورة النَّوعية، ولقد احسن، حيث قدَّم النِّقْض بالوجهين، ثمَّ اورد المُناقضة، ثمَّ المُعارضة بوجهين؛ اولهما انَّ هذا الصُّورة، محتاجة الى الجسمية، لانَّها امّا ان تكون حالة فى الجسم، او فى الهيولى، بشرط حلول الجسمية، فالجسمية ان كانت معلولة لها، لزم الدَّور و الّا لم يكن صوراً، لانَّها لا يكون مقومة للجسمانية.

وجوابه: سلّمنا انَّ هذه الصُّورة، ليست مقومة للجسمية، لكن لا يلزم منه، ان لا يكون صوراً، اذ ليس من شرط الصُّورة ان يكون مقومة للجسمية، بل شرطها تقويم الهيولى و سيأتى بيان أنَّها مقدّمة للهيولى، من غير دور، فقد اعترف الشارح بهذا الكلام انَّ تقويم الهيولى بالصُّورة، يعلم من بحث التَّلَازم، فاي حاجة الى اثبات جوهريّتها هنا؟ م.

و الجواب عنه ما مرّ، من بيان مُغايرة الاعراض و مبادئها و امتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ، و سائر الاحوال المذكورة، فان سُئيت تلك المبادئ، بعد وضوح ما تقدّم بالكيفيات، فلا مضيق في التسمية اّلا أنّه ينبغي ان يُنسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً و صدور الاعراض المذكورة، و ليست الاستعدادات و لا المواد كذلك. و منها انّ الفلك، لا يحتاج الى هذه الصّور، فانّ اعراضه لا تزول، و ذلك لانّ هذه الصّور، لو فرضت للفلك، لكانت لازمه ايضاً لا محالة، و يكون لزومها له اّما للجسمية او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً.

و ابطال الاقسام، اّلا كونه لما يكون محلاً، ثمّ قال: فليكنّ المحل، سبباً للاعراض اللازمة من غير توسّط الصّور، و ايضاً جميع العناصر، لا يحتاج اليها، لجواز ان يكون بعض تلك الصّور اعداماً للبعض، كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته، فانّ من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولته و بالعكس، و مبدء العدم، يجوز ان يكون عدماً، و الجواب ان استلزم الجسمية المطلقة لهذه الصّور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة، و كذلك الجسمية المختصة بالفلك، لانّ سبب اختصاصها بالفلك، هو هذه الصّور لا غير، فاذا القول بلزوم هذه الصّور للجسمية غير معقول، بل الواجب ان يُعكس و يُقال: الجسمية لازمة لصورة الفلك و حينئذٍ تسقط القسمة المذكورة، لانّها تلزمها لانّها صورة الفلك لا غير، و اّما استنادها الى المحلّ على ما ذكر، فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً، و اّما جعل بعض صور العنصرية اعداماً فغير معقول، لانّ الاعراض المذكورة، ليست بعدمية، اّما الالينية فظاهر و اّما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها، و الامور الوجودية، لا تصدر عن الاعدام.

و منها المُعارضة اوّلاً بأنّ هذه الصّور، محتاجة الى الجسمية، فالجسمية ان كانت معلولة لها، لزم الدّور و اّلا لم تكن الصّور مقومة للجسمية، فاذا لم تكن صوراً، و ثانياً بأنّ القول بكون تلك الصّور مصادر لاعراض مختلفة، غير مترتبة بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الالين و كذلك من سائر الابواب، من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض، يناقض القول بأنّ الكثير، لا يصدر عن الواحد.

و الجواب عن الاوّل، انّ الصّور، ليس من شرطها ان تقوم الجسمية، بل من شرطها ان تقوم الهيولى، و هذه الصّور، تقومها من غير دور على ما سيأتى بيانه، و عن الثّاني انّ

الكثير، يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضمام أمورٍ و شروطٍ مختلفةٍ اليه، فهذه الصور تقتضى التأثير فى التغير، بحسب ذاتها و التأثير من الغير بحسب المادة، و حفظ الاين بشرط الكون فى مكانها و العواد اليه بشرط الخروج عنه، و هكذا فى البواقى، فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ، من غير الاحتيال الذى اوجبه هذا الفاضل.

• اشارة •

«و اعلم أنه ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتى تتعين صورة جرمانية^(١) و ألا

١. قوله: «ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتى يتعين صورة جرمانية»، هذا الفصل، لا يتحقق ألا بعد تقويم مقدمة و هى ان الطبيعة النوعية، اذا حصلت فى العقل، لم يمتنع من حملها على كثيرين، و الشخص اذا حصل فى العقل، امتنع من حمل على كثيرين، فلو لم يكن فى الشخص امرٌ زائدٌ على الطبيعة النوعية، لم يختلفا من هذا الوجه، و ذلك الامر الزائد، هو الشخص و التعيين، و قد عرفوه بأنه صفة يمنع وقوع الشركة فى موصوفها.

فثبت ان الشخص، مركبٌ فى العقل من الطبيعة النوعية الشخص، و هل هو كذلك فى الخارج حتى ان فى الخارج موجودين؛ احدهما الطبيعة النوعية و الآخر الشخص، او ليس فى الخارج ألا امرٌ واحدٌ بالذات و الوجود اذا حصل فى العقل، تعدد كمال النوع مع الجنس، فان فى النوع امرأ زائداً على الطبيعة الجنسية، اعنى الفصل و هما متحدان فى الخارج بالذات و بالوجود و قد سبقت الاشارة الى ان هذا، هو الحق، لكن الاشبه بكلام القوم، أنه زائدٌ على الطبيعة النوعية فى الخارج، ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولاً للماهية، او لا يكون، فان كان معلولاً للماهية كواجب الوجود، ينحصر نوعه فى شخصه، و ان لم يكن، فاما ان يكون الفاعل كافياً فى فيضانه، و اما ان لا يكون، فان كفى كالعقل، كان ايضاً نوعه منحصرأ فى شخصه، فانهم يقولون: العقول انواع متباينٌ منحصرة فى اشخاص، و ان لم يكف، بل لابد من القابل، فاما ان يتحد القابل، فنوعه ايضاً فى شخص كالفلك، فان له مادة واحدة لا ينفصل، او يتعدد القابل، فيتعدد التعيينات، بحسب تعدد المواد، و هذه هى قاعدتهم، ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب تعدد المادة، لأنه لو لا المادة، كان الفاعل كافياً فى افاضة، فلا بد ان يكون نوعه منحصرأ فى شخص و قد فرضنا فيه التعدد، هذا خلف.

و اذا تقرر هذا الكلام، فنقول: كلام الشارح، أنه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها، بل هى

فی الحامل و ثبت أنّها غیر منفکة عن التّناهی و التّشکّل محتاجة فیهما الیه. فقد ثبت أنّ الجسمیة فی وجودها و تشخّصها محتاجة الی الحامل، فاراد ان یبین أنّ الحامل، لا یکفی فی تشخّصها، بل لابدّ من اشیاءٍ آخر، و ذلك أنّ الاجسام العنصریة، یختلف فی الاقدار و الاشکال، فلو كانت الهیولی کافیة فیها، كانت الاقدار و الاشکال مُتشابهة لاشتراك الهیولی فی الاجسام العنصریة، فلا یلزم منه تشابه الكلّ و الجزء، فإنّ الكلّیة و الجزئیة، أنّما هی بالمادة، لا بالمقدار، فجاز ان یكون الاجسام مختلفة بالکلّیة و الجزئیة و یكون مع ذلك یتشابه فی المقدار، اذا المقدار عارض و التّشابه فی العارض، لا یستلزم التّشابه فی المعروض و هذا الكلام، مشتملٌ علی ثلاثة ابحاث:

البحث الاول، فی احتیاج الصّورة الجسمیة فی تشخّصها الی الهیولی، و هذه المسئلة مُستفادة من القاعدة المذكورة، أنّها لما لم یتبین بعد، بینها هیهنا بوجهٍ آخر، و قد اشار الشیخ الیه فیما سبق و فیہ نظرٌ، فإنّ الثّابت بالبرهان، لیس أنّ الصّورة محتاجة الی الهیولی فی تنهاهیها و تشکّلها، فمن این یلزم أنّها محتاجة فی تشخّصها الیه، و احتیاجُ العوارض الی شیءٍ لا یستلزم احتیاج المعروض الیه.

و البحث الثّانی، أنّ الهیولی، لا یکفی فی تشخّص الصّورة، و ما ذکره، لا یدلّ أنّ علی أنّها غیر کافیة فی تعین المقدار و الشّکل و لا یلزم منه أنّها لا یکفی فی تعین الصّورة فمن الجایز أنّها تکفی فی تعین الصّورة، و لا تکفی فی تعین الشّکل و المقدار، حتّى یكون الصّورة مُتشابهة مع اختلاف المقادیر و الاشکال، و یمکن ان یتفصی عن البحثین بان یقال: لا معنی لاحتیاج الصّورة فی تشخّصها الی الهیولی، أنّ احتیاجها فی کونها معروضةً للعوارض الخارجیة الی الهیولی، و ربّما تقف فیما سیأتی، علی ما یحقّق ذلك.

و اما ان تشابه الكلّ و الجزء، غیر لازم، ففاسدة لأنّ عظم الكلّ من لوازمه و انتفاء اللازم، مستلزمٌ لانتفاء الملزوم، و الحقّ أنّ اللازم، لیس هو التّشابه، فإنّ التّشابه، یتدعی التعدّد و لو كانت هیولی العناصر کافیة فی تعین الصّورة، لم یوجد من الصّورة أنّ شخصٌ واحدٌ و کذا فی المقدار و الشّکل، لما تقرر أنّ هیولی العناصر، شخصٌ واحدٌ.

و البحث الثّالث، فی العلل الأخری الّتی اشار الیه بقوله: «الی معیّنات و احوال متّفقة من خارج»، حملهما الامام علی المُعدّات، فإنّ اختلاف النّصّ و اختلاف المقادیر و الاشکال فی الاجسام العنصریة المُشتركة فی المادة، لیس أنّا بحسب اختلاف الاستعدادات، و اختلاف تلك

الاستعدادات بحسب استعداداتٍ أخرى، حتّى انّ كل سابق، سواء كان صورةً او مقداراً، او شكلاً فهو مُعدٌّ للملاحق، وجعل هذا الكلام جواباً لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول، انا لا نُسَلِّم انّ لزوم المقدار والشكل، لو كان للحامل، لزم استواء الاجسام العُنْصَرِيَّة في المقدار والشكل و انّما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل، لمجرّد الهيولى وليس كذلك، بل لمقادير واشكال سابقة مُعدّة وعن السؤال الثاني، انا لا نُسَلِّم أنّه لو كان اختصاص بكلّ كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكلّ صورة بصورة أخرى، بل بصورة سابقة مُعدّة.

فقله فيما نقله الشارح: انّ اسباب الاختلافات، اشارة الى جواب السؤال الثاني، اى الاختصاصات في الصّورة التّوعية، وعلى هذا، لا حاجة للامام الى اثبات المُعدّات، فان سند المنع، لا يلزم اثباته.

واما الشارح فقد حمل العلل الأخرى على العلل الفاعلية، لتشخص الصّورة و انّ المادّة علّة قابلة و لا يحدّ مع العلّة القابلة من العلّة الفاعلية، فاولاً فسّر المعيّنات بالمشخصات، فانّ اجزاء العناصر مادّتها متّصلة بالمادّة الكلّيّة، فاذا انفصلت عنها، حصل لها كميّة مخصوصة و كيفية مخصوصة وشكلٌ مخصوص، فهذه الاعراض الخارجية المُكتنفة بها، هي المشخصات، كما اذا اخذنا ماء من البحر، فلا شكّ انّ ذلك الماء، لا يتعيّن في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر و كميّة و هيئة مخصوصتان، وفسّر الاحوال المُتّفقة من خارج، بالامور الاتّفاقية التي يندُر وجودها، فانّ علل الاشخاص - من حيث أنّها اشخاص - لا يبدّان يشتمل على امورٍ لا يوجد الا مرّة واحدة، فانّها لو وجدت مرّتين، يلزم وجود الشّخص الواحد مرّتين و أنّه محال.

ثمّ ذكر انّ المراد بالمعيّنات و الاحوال الاتّفاقية، العلل الفاعليّة، لتشخص الصّورة و هي القوى السّماوية و الاحوال الارضيّة التي هي الصّور السّابقة و التّغيّرات الطّبيعية و القواصر الخارجية، و فيه نظر، لانّ القوى السّماوية تأثيراتها و آثارها، غير ثابتة و لا شكّ انّ تشخص الصّورة امرٌ ثابت، و غير الثابت يمتنع ان يكون علّة فاعلية للثّابت، و كذا القول في التّغيّرات الطّبيعية من الاحوال الارضيّة، و اما الصّور السّابقة، فهي لا يجامع تشخص الصّورة اللاحقة، فكيف يكون علّة فاعليّة له، و كذا القواصر الخارجية، كما في فصل بعض العُنْصَر منه فانّ التّسر على الفصل، ممّا بعد حصول من المبدأ و ايضاً فقد فسّر المعيّنات اولاً بالمشخصات و ليس من العلل المذكورة هيّها مشخصات فقد فسّر المعيّنات هيّها بما ليس بمعينات.

و يمكن ان يُجاب عن الاول، بأن المراد من العلل الفاعليّة، معدّات الصّور الشّخصية، فانّ العلل

لوجب التشابه المذكور، بل يحتاجُ فيما يختلف احواله الى معيّنات و احوال متّفقة من خارج، يتحدّد بها ما يجبُ من القدر و الشكل.»

قد اشار الشيخ فيما مرّ، الى أنّ الصّورة الجسميّة، محتاجةٌ في وجودها و تشخّصها الى الهيولى، لكونها غيرُ منفكة في الوجود عن التّناهي و التّشكّل و محتاجةٌ فيهما اليها، فاراد ان يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها الى الهيولى، تحتاجُ الى اشياءٍ آخر، غير الهيولى، لولاها لكانت الاقدار و الاشكال متشابهةً، اذا كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة. و ذكر الفاضل الشارح، أنّ هذا الكلام، يصلح جواباً عن سؤالٍ يذكر على دليلين مما مرّ: أوّلهما، أنّه لما استدلّ على أنّ الصّورة، لا تنفكّ عن الهيولى، بان قال: لزوم المقدار و الشكل، أمّا للصّورة و للفاعل او للحامل و التزم بأنّه للحامل، فكان لقائل ان يقول: العنصريّات في المواد، فيجبُ استوائها في المقدار و الشّكل و ثانيهما أنّه لما استدلّ على اثبات الصّور النوعية باختلاف الكيفيّات، فكان لقائل ان يقول: لو كان الاختصاص بكلّ كيفية لاجل صورة، لكان الاختصاص بكلّ صورة، لاجل صورةٍ أخرى، ثمّ لما كان الجوابُ عنهما واحداً آخره الى ههنا و الجوابُ أنّ اسباب الاختلافات و الاختصاصات، هي الامور السّابقة المُعدّة للامور اللاحقة له.

«لا يكفي ايضاً وجود الحامل، حتّى تتعيّن صورة جرمانية»، اى حتّى تشخّص، فأنّه

المُعدّة معدودة في جانب العلّة الفاعليّة و الفاعلُ يقتضى تشخّص الصّورة او المقدار في القابل لمعدّات، و عن الثّاني بأنّه و ان لم يذكر المشخّصات في التّفسير الثّاني إلّا أنّها مُرادّة فيه و أنّما لم يذكر تعويلاً على ما سبق و الحاق المتعلّم الذّكى به.

فحاصلُ كلامه، أنّ الهيولى، غير كافيةٍ في تشخّص الصّورة، بل لابدّ في معها من مشخّصات معدّات و لكن الشيخ وصف العلل، بأنّها يتحدّد بها، ما يجبُ من المقدار و الشّكل و لا شكّ أنّ المشخّصات، لا يحدّد المقدار و الشّكل، فإنّ الشّكل، لا يتحدّد بنفسه، و ايضاً لما كان حاصل كلام الشيخ، أنّ الصّورة، يحتاجُ في تناهيها و تشكّلها و مقدارها، الى الهيولى و هي لا تكفي في هذه العوارض، بل تحتاجُ الى امورٍ آخر، فكيف يُقال من الامور الآخر هذه العوارض، و كان الامام اقتصر على المُعدّات، لاجل هذه الدّقيقة و ربّما يختلج في الخاطر أنّ المُعيّنات تصحيف المُعيّنات من الاعانة، فإنّ المُعدّات معيّناتٌ للفاعل على الافاضة، م.

ذكر ان الصّورة، تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية، والتّشابه المذكور هو تشابه المقدار، والشّكل لا تشابه الجزء والكُلّ، فانّ الجزء والكُلّ، لا يجب ان يتحدّا مع وجود المادّة القابلة للانقسام.

قوله: «بل يحتاج فيما يختلف احواله»، اى: اجزاء العناصر المُختلفة الاقدار و الاشكال، «اى معيّنات»، اى الى مشخصات، وذلك لانّها لا تحتاج الى علل للماهية و الحقيقة، بل تحتاج الى علل تفيّد تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلّية.

قوله: «واحوال متفكّة من خارج»، وكان ينبغى ان يقول: و احوال مختلفة من خارج، لانّ سبب المختلفات، ينبغى ان يكون مختلفاً، لا متفقاً، لكنّه اراد بها، الاحوال الاتّفاقية و هى التى يكون وجودها غير دائم و لا اكثرى، فانّ الاشخاص، من حيث لا تتماثل، تحتاج الى علل يندر وجودها، لتصير بانضياقها الى سائر العلل عللاً لا تتماثل. و يُريدُ بالمعيّنات و الاحوال المتّفكّة من خارج، العلل الفاعلية و هى القوى السّماوية، و الاحوال الارضية التى هى الصّور السّابقة، و التّغيّرات الطّبيعيّة، و القواصر الخارجيّة، فانّ جميع ذلك علل فاعليّة لتشخص الصّور، و امّا الحامل، فهو علّة قابليّة.

قوله: «و هذا سرّ تطلّع منه على اسرار اخرى».

القول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علّة مُعدّة للاحق، سرّ عظيم^(١)، تطلع على

١. قوله: «كون كلّ سابق علّة مُعدّة للاحق سرّ عظيم»، هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل، حيث جعلها سنداً للمنع ألاّ أنّه لَمّا جعلها السّر، وجبّ عليه ان يثبتها ههنا، فقد اخلّ بالواجب، و امّا الذى ذكره الشارح من انّ المادّة علّة قابلة فلا بدّ معها من العلّة الفاعلة، فهو لا يتمّ لما تبين من انّ مراده من العلّة الفاعلة، العلّة المُعدّة، فنقول: كلّ حادث لا بدّ له من علّة تامّة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة، سواء كان ذلك الحادث صورةً او عرضاً مقداراً او شكلاً، او غيرهما و الاّ لزم قدم الحادث، لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة بالضرورة، فلا بدّ ان يكون شيئاً من اجزائها حادثاً و ذلك الحادث ايضاً يحتاج الى علّة تامّة غير قديمة بجميع اجزائها.

و هذه الحوادث، امّا ان تكون متتابعة او متساوقة، لا سبيل الى الثّانى، لما ستعرفه، فتعيّن ان

يكون قبل كُلِّ حادثٍ، حادث لا الى بداية، و من الظاهر ان تلك الحوادث، كُلّما يخرج شيئاً فشيئاً من العدم الى الوجود، يقرب المعلول الى تأثير العلة، اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد، و لا معنى للاعداد الا هذا القدر، ثم ان هذا القرب و البعد، لا يكون في العدم، فلا بُد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول و هو المادة، و القرب و البعد بحسب اختلاف استعداداتها، فاذن ثبت عن كُلِّ حادث سابق، معد لللاحق في قابل.

- فان قلت: السابق المعد، اما ان يتوقف عليه اللاحق، او لا، فان لم يتوقف عليه لم يكن معداً له و الا فعند انتفاء السابق لا يوجد اللاحق قطعاً، فلا يوجد المعلول.

- فنقول: للمعد عدمان؛ عدم سابق ازلي و عدم لاحق ابدى و المعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق و انعدم، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السرية، فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية، فانه لما كان كُلِّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كُلِّ سابقٍ يعد لللاحق، يكون كُلِّ لاحقٍ مسبوقاً سابقاً، لانه لما كان كُلِّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان الا و يوجد فيه حادث، خ، ل) و ههنا شيء و هو ان الذي يقتضى هذا السر، ليس هو اعداد كُلِّ سابقٍ بل مسبوقية كُلِّ حادثٍ بآخر، فالصواب ان جعلت المسبوقية السر العظيم، ليرتب عليه هذا السر و غيره، و منها انه لا بُد من حركة سرمدية لا بداية لها، فهو لازم من القاعدة، لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة، لم يوجد الا في ازمة متسابقة غير متناهية و الزمان مقدار الحركة، فيكون في الوجود زمان مستمر و حركة مستمرة لا الى بداية، و اما انها لا نهاية لها، فغير لازم من القاعدة و انما يلزم منها لو لزم ان يكون كُلِّ حادثٍ حادثاً لا الى نهاية، كما لزم ان قبل كُلِّ حادثٍ، حادثاً لا الى بداية، لكنه مبرهن عليه، فان ارتفاع الحادث، لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود و عدم و لا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود، فان ارتفاع ذلك الوجود ايضاً لا يكون الا بارتفاع وجود آخر و هكذا، و ترتب العدم الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المحال و تعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدماً لاحقاً لامتناع العود فهو عدم ابدى ان يكون عدماً سابقاً ازلياً و ارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادثٍ آخر، فاذن لا بُد ان يكون بعد كُلِّ حادثٍ آخر، لا الى نهاية، فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليّة الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني، هذا بيان ما ذكره الامام و اما ما قاله الشارح فظاهر.

اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بدايةً زمانية، وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية، لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة، وهذا السرّ بعينه، هو الجواب عن السؤال المذكور.

القول: ومن تلك الاسرار، التنبيه بوجود مبدئ قديم، يُفيض وجود هذه الحوادث، عند حصول الاستعدادات و لوجود جسم يتحرّك الحركة المتصلة على الدوام، وبالجمله الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم، على ما هو عليه في نفس الامر.

* وهم و تنبيه *

«و اعلم ان الهيولى، مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة^(١)، فاما ان تكون

ونحن نقول: ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات، لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث، لا يكون بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية، ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد، لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلياً ابدياً لان المبدأ الاول، لما كان دائماً الوجود كان معلوله ايضاً دائماً، فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية، ابتداء عالم الحوادث، فان لها جهتين: دأماً وتجددها، فهي من حيث استمرارها و دأماً، مستندة الى علّة دائمة الوجود، ومن حيث تجدها يصير سبباً للحوادث، لانه لما تجددت، تبدلت اوضاع الجسم المتحرّك بها و بحسب تبدل الاوضاع، يختلف استعدادات القوابل، فيحدث الحوادث، فهي واسطة بين العالمين و لو لا وجودها، لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادئ الدائمة، م.

١. قوله: «و اعلم ان الهيولى، مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة»، لا يخفى على من تأمل هذه الفصول، ان المقصود ههنا، كون الصورة جزءاً من علّة الهيولى و الشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما، والشيخ ايضاً اشار في «الشفاء» اليه، و لو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة و انها ليست علّة مستقلة، حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمين، فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلاً، وايضاً فقول الشيخ: «او يكون لا الهيولى، يتجرّد عن الصورة»، مستدرِك لانه لو حذف من البين، ليم الكلام بدونه، فانه لما تقرّر على الصورة، كفى قسمة عليها

الى الاقسام الاربعة.

و الصواب ان يقال: الكلام في هذه الفصول، لا يختص بالصورة الجسميّة، بل شاملة للصورة النوعيّة، لكنّ البيان بطريقتين؛ أحدهما خاص بالصورة الجسميّة و الآخر عامّ لهما، أمّا الطريق الخاصّ، فهو أنّا اذا نظرنا الى ذات الهيولى، امتنع العقل عن وجودها بالفعل، غير مجسّمة و اذا نظرنا الى ذات الجسميّة، فربما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها، فإنّه لا معنى لها إلّا أنّه امتداد سار في سائر الجهات و الامتداد السارى في سائر الجهات، لا يلزم ان يكون قائماً بغيره، نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى، ظهر أنّها متعلّقة بالهيولى، فقد ثبت من ذلك أنّ الهيولى، محتاجة الى الصّورة فى الوجود، بل فى العوارض المشخّصة، و سيثبت الشيخ أنّ الصّورة، ليست علّة مستقلة للهيولى و يشير بقوله: «و هيّهنا سرّ آخر»، الى تمام الدّلالة بذلك فى الصّورة الجسميّة، اذا الثابت ليس إلّا احتياج الهيولى الى الصّورة الجسميّة، و أمّا الى الصّورة النوعيّة، فليس يثبت.

غاية ما فى الباب، أنّ الهيولى، ملازمة لها، لكنّ الشّرخ فى «الشفاء» كرّر الاشارة هذا الفصل الى الفصل، بين ما يتقوّم به الشّىء و بين ما يلازمه، فقد بان أنّ قوله: «الهيولى مفتقرة»، مقدّمة فى الطريق الخاصّ و لاجل أنّه سيشير الى اثباته، اقتصر هيّهنا عليها، ثمّ اورد الطريق العام، و «الفاء» فى قوله: فأمّا، ليس لسبب، بل لمجرّد التعقيب و هو مبنى على التّلازم.

فقال الامام: تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام؛ الاول منها على ثلاثة اقسام، فإنّ الصّورة يكون أمّا علّة مطلقة للهيولى، او جزء علّة، او لا علّة و لا جزء علّة، بل آلة و واسطة، فالاقسام ستّة. و اقول: أمّا ان يريد بالعلّة المطلقة، العلّة التّامة او العلّة الفاعليّة، فان اراد العلّة التّامة، فالصّورة اذا كانت محتاجة اليها، ينحصر فى أنّها علّة تامة، او جزء علّة، لأنّ ما يحتاج اليه الشّىء، أمّا جميع ما يحتاج اليه الشّىء، او بعضه، فلا ثالث لها، و ان كان المراد العلّة الفاعليّة، فلا حصر، لأنّ ما لا يكون علّة فاعليّة مطلقة و لا جزئاً منها، لا يلزم ان يكون آلة و واسطة و لا يندفع هذا الّا بعناية و هى ان يقال: المراد العلّة التّامة و بجزء العلّة ما لا يكون آلة و واسطة، فكأنّه قال: الصّورة أمّا علّة تامة او لا، فان لم تكن علّة تامة، فأمّا ان تكون آلة و واسطة او لا تكون، فان لم تكن، فهى جزء العلّة، فعلى هذا، لو قدّم قسم الآلة و الواسطة على جزء العلّة، كان اولى، على أنّه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصّورة و هو غير مذكور فى المتن و لا يُراد بقوله: فيما بعد، بل لا بدّ لامثال هذه، ان يكون على احد القسمين الاخيرين، فلو كان ذلك القسم مراداً، كان الباقي اقساماً ثلاثة.

و اما قوله: انما لم يذكره، لأنّ مورد التقسيم هو انّ الهيولى مفتقرة في موادّها، وجودها الى مقارنة الصّورة لا يحتمل هذا القسم، ففاسدٌ لأنّ القضية المذكورة، ليست مورد التقسيم، على ما ظهر، والعجبُ أنّه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمالٌ و فسّر اشارة تعقيب الصّورة و ابطال هذا القسم و اذ لا احتمال له، فاي حاجة الى ابطاله؟

و اما الشارح فقد قدّم على التقسيم مقدّمة و هي انّ التّلازم بين الشّئين، انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر، او كانا معلولي علةٍ واحدةٍ موجبةٍ، بحيث يقتضي تلك العلة تعلقاً لكلّ واحد بالآخر، كما سيأتى في متضايفين والعلة الموجبة التي يجب لها وجود المعلوم، فلو لا ايجاب العلة على احد الوجهين، امكن انفراد احدهما ان الآخر فلا تلازم بينهما و انما قال يُمكن فرض احدهما، لجواز تعلق احدهما بالآخر، على تقدير انتفاء شمول التّعلق.

و قوله: «و لا معلولاً»، زيادةٌ لا فائدة فيه، لأنّه اذا لم يكن احدهما علةً للآخر، يكون بينهما تلازم، لأنّه لما كانت علةً، امتنع انفكاكها عن المعلوم و لما كانت موجبةً، يمتنع انفكاك المعلوم عنها، فاللزومُ يتحقّق عن الطّرفين و اذن لم يكن احدهما علةً موجبةً، بل كانا معلولين، فاستنادهما الى العلة مطلقاً لا يكفي في التّلازم بينهما و ألاّ لكانت الموجودات باسرها مُتلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود.

و استنادهما الى العلة الموجبة ايضاً غيرُ كافٍ في التّلازم بينهما و ألاّ لكانت المعلولات القديمة مُتلازمة، لأنّ واجب الوجود علةً موجبةً لها، لأنّا لا نعني بالعلة الموجبة ألاّ ما يمتنع تخلف المعلوم عنهما و المعلولات القديمة، يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود، فلا بدّ مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة، تعلق كلّ واحدٍ منها بالآخر و تعلق كلّ واحدٍ منهما، يجبُ ان يكون دائماً، فأنّه لو لم يتحقّق في بعض الاوقات، صحّ انفراد احدهما عن الآخر في ذلك الوقت، فلا يكون بينهما تلازم، فقد اعتبر في المُتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور: الاولُ ان يكونا معلولي علة واحدة، الثّاني ان يكون تلك العلة موجبة، الثّالث ان يكون لكلّ واحدٍ منها تعلقٌ بالآخر، الرّابع بل يكون ذلك التّعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة، الخامس دوام تلك التّعلق.

و عندي انّ دوام تعلق كلّ واحدٍ منهما بالآخر، كافٍ في التّلازم بينهما، لامتناع انفكاك كلّ منهما عن الآخر، فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية و التّلازمُ غيرُ دالٍّ عليها.

- فان قلت: اذا لم يكن احدُ المتلازمين، علةً موجبةً للآخر، لم يكن علةً اصلاً، فأنّه لو كان

احدهما علّة للآخر، كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و اذا لم يكن احدهما علّة للآخر مطلقاً، لم يكن احدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود و جميع المُمكنات ينتهى الى واجب الوجود و يكونان معلولى علّة ثالثة بالضرورة.

- فنقول: المُتلازمين، يكونان حينئذ معلولى علّة ثالثة فى نفس الامر، لكنّ الكلام فى انّ التلازم يقضى ذلك، و كون كليهما معلولى علّة ثالثة فى نفس الامر، لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم، ولئن سلّمنا انّ التلازم يقتضيه، لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلّة موجبة و هى التى اقتضت دوام تعلق كلّ منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كلّ منهما بالآخر، بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتى؟ و سؤال آخر، لما اعتبرت العلّة الموجبة، فمعلولاها، يكونان مُتلازمين، كيف اتّفقا، لانه كلّما تحقّق كلّ واحدٍ من المعلولين، تحقّقت العلّة تحقّق المعلولى الآخر و كلّما تحقّق كلّ واحدٍ منهما، تحقّق المعلول الآخر، و بعبارة أخرى: كلّ واحدٍ معلولين ملزومٌ لعلّة، و هى ملزومةٌ للمعلول الآخر، فكلّ واحدٍ منهما، ملزومٌ للآخر و يُمكن ان يُجاب عنه بأنّ العلّة اذا صدر عنها شيان، لا يكون صدورهما من جهة واحدة، بل من جهتين و كلّ واحدٍ من المعلولين، لا يستلزم العلّة الّا من جهة مصدريته و العلّة لا تستلزم المعلول الآخر، الّا من جهة أخرى، فلا يتكرّر الوسط.

ثمّ قال: لما ثبت التلازم بين الصّورة و الهوى، فاما ان يكون احديهما علّة للآخر، او لا يكون، فان كان احديهما علّة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصّورة و الهوى، لكنّ الشيخ، حذف قسم الهوى، لانّ التلازم، يقتضى العلّة الموجبة و الهوى تستحيل ان يكون علّة موجبة للصّورة، اما اولاً فلانّ الهوى قابلةٌ و القابلُ - من حيث أنّه قابل - لا يجبُ به وجود المقبول و المعلول، و اما ثانياً فلانّ القابل، لا يكون فاعلاً اصلاً و كان الاولى استفاد من اعتبار الايجاب و الثّانى من العلّية، و انما قال فى الاول: من حيث أنّه قابل، و الثّانى: بوجه من الوجوه، لانّ القابل، لا يجبُ وجود المقبول بمجردّه و اما مع الغير، فيجوز ان يجب به، بل الصّورة لم يجب فى الواقع، الّا بمجموع الامرين الفاعل و القابل و اما من جهة الفعل، فالقابل لا يكون فاعلاً، لا بالاستقلال و لا مع الغير، فبقى ان يكون العلّة هى الصّورة و يجرى فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احديهما علّة للأخرى، فاما ان يكونا هى الصّورة و يجرى فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احديهما علّة للأخرى، فاما ان يكونا معلولى علّة واحدة رابطة او لا يكون كذلك، فان لم يكونا معلولى علّة، يقتضى الارتباط بينهما، فلا يكون بينهما تلازم و اليه اشار

بقوله: «او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى»، وهذا هو الذى ظنه الجمهور أنه يجوزُ تحقق التلازم بين شيئين، لا يكون احدهما علّة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث، كما فى المضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم، بقوله: «بل يكون بسبب خارج عنهما»، فانه انما اعتبر السبب الخارج، ليُفيد الارتباط بينهما، فتعيّن ان يكونا معلولى علة رابطة، فتلك العلة اما ان يقيم كلّاً منهما مع الآخر او بالآخر.

و للبحث فى هذا الكلام مقامات؛ احدهما، فى قوله: لا يجوزُ ان يكون الهيولى، علةً موجبةً لامتناع ان يكون الفاعل قابلاً، فانّ العلة الموجبة، هى التى يمتنع تخلف المعلول عنها، فاما ان يعتبر فيها الایجاد، كما اعتبر فيه الایجاب، او لم يعتبر، فان اعتبر فيها الایجاد، فاذا لم يكن احد الشّيين علةً موجبةً للآخر ولا مستنديّن الى علةٍ موجبةٍ للآخر غير فاعليةٍ و حينئذٍ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضاً لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام المذكورة، ضرورة ان الآلة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثّانى فى القسمين، لجواز ان يقيم العلة الثّالثة احدهما بالآخر، وان لم يعتبر فيها الایجاد، لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علةً موجبةً.

و ثانيها فى القسمة على الصورة الى الاقسام الثلاثة، فانه لما جعل الآلة مُباينةً للواسطة، كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليّتها، اما ان لم يحتج الهيولى الى شىءٍ غيرها وهى العلة المطلقة، او يحتاج، فاما ان يكون علةً قريبةً وهى واسطةً او لا يكون، وان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها، فهى الآلة او لا، فهى الشّريكة وقد عبّر الشيخ عن العلة الثّامة بالعلة المطلقة الاولى، فانّ العلة المطلقة، هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميعةً والعلة الثّامة كذلك والاوليّة هى العلة بلا واسطة والعلة الثّامة كذلك.

وامّا قوله: مطلقاً، اى من غير شركة، فهو وان كان تكراراً لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشّريكة وكذا قوله: مطلقاً فى الآلة والواسطة، يعنى: بدون شركة فى تلك المرتبة، واما ذكر هذه الاقسام، لانّ الصورة، اذا كان علةً للهيولى، احتمل من طريق البحث ان يُقال: انه علةً تامّةً لامتناع تخلف الهيولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة الثّامة وان يقال: انها علةً قريبةً للهيولى، اى علةً فاعليةً لها بالذّات من غير واسطةٍ واحتمل ان يكون آله بين العلة القريبة والهيولى، لكن عليّتها للهيولى، ليست بحسب هذه الجهات، بل من جهةٍ أخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة، فوجب ان تبين الصورة، لما لم يكن علةً تامّةً لا يجوزُ ان يكون علةً فاعلية

الصورة في العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقاً، او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر، تقيم الهيولى بها مطلقاً، او تكون شريكاً لمقيم آخر، باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى، او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة و لا الصورة تتجرد عن الهيولى، وليس احدهما اولي، بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه، بل يكون سبب ما، آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما، مع الآخر او بالآخر.

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، فذكر اولاً الاقسام المحتملة، ليتبين ما هو

مطلقة و لا آلة بين الفاعل الهيولى، بل شئ يقيم به الهيولى و هو الشريك و الا كان الاختصار على انه اذا لم يكن علة تامة، فهي جزء علة كافياً.

و ثالثها، في ان القسم الثاني و هو ان لا يكون احدهما علة للآخرى، حصرة الشيخ فيما يكون بسبب رابطة، فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين، اذا لم يكن احدهما علة للآخرى، لا بد ان يكون بسبب رابطة و حصرة الرابطة في قسمين و احالهما جميعاً، فخرج من ذلك ان المتلازمين، لا يجوز ان لا يكون احدهما علة، فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولى علة رابطة و جوابه ان يقال: المتلازمان، لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر، فلا يخلوا، اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود، فان كان تعلقهما بحسب الماهية، فهما المتضايقان و ان كان بحسب الوجود، فوجب ان يكون احدهما علة للآخر و الا يلزم ان يكونا معلولى سبب، يقيم كلأ منهما بالآخر، او مع الآخر و هما محالان.

و لما كان من الظاهر البين، ان تعلق الهيولى و الصورة، ليس بحسب التضايف، لان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر، تعين ان يكون في الوجود و ان يكون احدهما علة للآخر، فلهذا اقتصر عليه الشيخ، هذا هو المطابق لما في «الشفاء» و سيرد عليك.

- فان قلت: الجسم موجود في الخارج و هو مركب من اجزاء ثلاثة: الصورة الجسمية و النوعية و الهيولى، فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه و كل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه و بين كل واحد من اجزائه تلازم و ليس احدهما علة موجبة للآخر و كذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر، فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية، ضرورة كونها ملزومة للهيولى و هي ملزومة للصورة النوعية، فبينهما تلازم، و ليس احدهما علة موجبة للآخرى.

- فنقول: انما لم يكن احدهما علة موجبة للآخرى، لو اعتبر في العلة الموجبة، كونها علة فاعلية و ليس كذلك، فلما كانت علة للآخرى و لا ملازمة لها، كانت علة موجبة بالضرورة، م.

الحق منها؟

قال الفاضل الشارح: تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما، فاما ان تكون الهيولى، محتاجة الى الصورة من غير عكس، او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس، او تكون كل واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، او لا تكون ولا واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، فهذه اربعة اقسام و الاوّل منها على ثلاثة اقسام، فإن الصورة تكون للهيولى، اما علة مطلقة او جزئاً منها، او لا علة ولا جزء علة، بل تكون آلة واسطة للعلة، فخرج من هذا، ان الاقسام ستة، والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى.

القول: التلازم عند التحقيق، لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها، او بين معلولين لها، لا كيف اتفق، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحدٍ منهما بالآخر، على ما سيأتى بيانه وكلّ شيئين، ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث، كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر، و يُمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر، لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين، ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون فى ذلك بالمُضافين.

و ذلك ظنٌ باطلٌ، فالشيخ لم يتعرّض لذلك أولاً، بل قسّم وجه التلازم الى قسمين، احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر، والثانى ان لا يكون كذلك، و الاوّل كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح، لكن العلة القابلة، لما لم تكن علة موجبة، فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، و لما استحال ان يكون القابل فاعلاً، استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينهما وبين الصورة بوجه من الوجوه، فلذلك لم يتعرّض الشيخ لاستناد التلازم الى عليّة الهيولى، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليّتها و قسّم هذا القسم، الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر، فنبّه على ان ما يظنّه الجمهور فى هذا القسم باطلٌ، و نبّه على ان الحق فى هذا القسم، هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شىء غير المتلازمين ثالث لهما، ولهذا المعنى، وسم الفصل بالوهم و التنبيه.

فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب، ثم قسّم القسم الرابع ايضاً بحسب الاحتمال العقلي، الى قسمين، بأنّ ذلك الثالث يقيمُ كُلّ واحد منهما، اما مع الآخر او بالآخر، فهذه هي الاقسام المُمكنة بحسب ما ذكر الشيخ.

قال الفاضل الشارح: في قوله، «أنّ الهيولي، مفتقرة في ان تقوم بالفعل، الى مُقارنة الصّورة»، فوائد: منها أنّه انما قال في ان تقوم ليعرف أنّها مفتقرة اليها في الوجود الخارجى، لا الذهنى ومنها أنّه قال الى مقارنة الصّورة، ليعرف أنّها علّة من جنس ما لا تباين ذاتها، ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم.

ثم قال و على قوله: «الى مقارنة الصّورة»، شكٌ لفظيٌ وهو أنّ المقارنة، حالة اضافيةٌ تعرضُ للشئ بالنسبة الى غيره و الاحوالُ الاضافية، متأخرة عن الدّوات، فاذن المُقارنتان، اعنى مقارنة الهيولي للصّورة و مُقارنة الصّورة للهيولي، متأخّرتان عنهما فلا يصحُّ ان يُقال الهيولي مُفتقرة الى مقارنة الصّورة، بل العبارة الصحيحة ان يُقال: الهيولي مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصّورة، افتقاراً، متى وجدت، وجب ان تكون مقارنة للصّورة، فالافتقار يكون الى ذات الصّورة و وجوب المُقارنة حكم بعد الوجود الهيولي.

اقول: يحتمل يكون مراد الشيخ ذلك^(١) ألا أنّه وقع في عبارته توسّع ما، و يحتمل ان يُقال: أنّ الشيخ لم يذهب الى أنّ ذات الهيولي، مفتقرة الى المُقارنة المتأخّرة عنها، بل ذهب الى أنّها في قيامها بالفعل، اى في تشخّصها مفتقرة اليها، والشئ يجوز ان يحتاج في اتّصافه بصفة ما، الى ما يتأخّر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتّصافها بالعلية وجود معلولها المتأخّر عنها، ولا يلزم من ذلك ألا تأخّر صفتها عمّا يتأخّر عنها، ثم قال: وهذه القضية، يعنى أنّ الهيولي مُفتقرة في قيامها الى مقارنة الصّورة، مفتقرة الى حجة^(٢)، لأنّ

١. قوله: «يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك»، اى المراد من مقارنة الصّورة المُقارنة، فإنّ الهيولي تفتقر الى الصّورة المُقارنة، لا الى مقارنة الصّورة وقد قال الامام، و الظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير، و اما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل، تشخّصها، فهو فاسدٌ و ألا لكان اخراجاً لهذه المقدّمة عن مقام البحث، فإنّ المطلوب ان الصّورة شريكة لفاعل الهيولي و لا دخل لهذه المقدّمة فيه قطعاً، م.

٢. قوله: «و هذه القضية مُفتقرة الى الحجة»، تقريرُ السّؤال انّ الثّابت فيما سبق، هو التّلازم بين

الَّذِي مَرَّ، هُوَ أَنَّ الصُّورَةَ، لَا تَخْلُو عَنِ الْهَيُولَى وَالْهَيُولَى لَا تَخْلُو عَنِ الصُّورَةِ، فَهَذَا الْقَدْرُ، لَا يَكْفِي فِي بَيَانِ أَنَّ الْهَيُولَى، مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الصُّورَةِ، لِاحْتِمَالِ أَنْ لَا يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا تَأْثِيرٌ فِي الْآخَرِ، بَلْ يَكُونَانِ مُتَضَافَيْنِ، ثُمَّ أَنْ كَانَ وَلَا بُدَّ مِنَ الْاِفْتِقَارِ، فَقَدْ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْاِفْتِقَارُ مِنْ جَانِبِ الصُّورَةِ، قَالَ: وَسَيَأْتِي إِبْطَالُ الْاِحْتِمَالَيْنِ.

وَالْقَوْلُ: أَمَّا تَلَاُزِمُ الْمُتَضَافَيْنِ، فَسَنُبَيِّنُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا تَأْثِيرٌ فِي الْآخَرِ - كَمَا ظَنَّهُ - وَأَمَّا الْاِحْتِمَالُ الْآخَرُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْاِفْتِقَارُ مِنْ جَانِبِ الصُّورَةِ مُطْلَقاً، فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا يُفِيدُ التَّلَازِمَ، إِذَا الْقَابِلُ لَا يَقْتَضِي الْاِجَابَ فِي عَلَيْهِ.

قَالَ: وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَالَّةِ وَالْوَاسِطَةِ^(١)، أَنَّ كُلَّ آلَةٍ وَاسِطَةٌ وَلَا يَنْعَكُسُ، لِأَنَّ الْمَالَّةَ لَا تَكُونُ مُوجِدَةً إِلَّا أَنْ الْاِجَادَ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَوَسُّطِهَا وَالتَّوَسُّطُ قَدْ يَكُونُ مُوجِداً كَالْعِلَّةِ الْقَرِيبَةِ، **وَالْقَوْلُ:** الْمَالَّةُ - كَمَا ذَكَرْنَا - هِيَ مَا يُوَثِّرُ الْفَاعِلَ فِي مَنْفَعْلِهِ الْقَرِيبَ مِنْهُ بِتَوَسُّطِهَا، وَالْوَاسِطَةُ هِيَ مَعْلُولٌ يَصِيرُ عِلَّةً لغيره، مِنْ حَيْثُ يُقَاسُ إِلَى طَرَفِيهِ، فَاحِدُ الطَّرَفَيْنِ مَعْلُولٌ وَالْآخَرُ بَعِيدَةٌ وَالْوَاسِطَةُ عِلَّةٌ قَرِيبَةٌ.

الْهَيُولَى وَالصُّورَةُ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ اِفْتِقَارُ الْهَيُولَى، إِلَى الصُّورَةِ فَإِنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ، لَا يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرِ، كَمَا فِي الْمُتَضَافَيْنِ وَلَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا اِفْتِقَارٌ، فَلَمْ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْاِفْتِقَارُ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ؟ فَنَقُولُ: قَوْلُهُ بَلْ يَكُونَانِ مُتَضَافَيْنِ، لَيْسَ كَمَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ، فَإِنَّ الَّذِي ذَكَرَهُ كَالْمُتَضَافَيْنِ وَلَعَلَّهُ هُوَ الْمَرَادُ، وَجَوَابُهُ بِأَنَّهُ سَنُبَيِّنُ أَنَّ لِحَدِّ الْمُتَضَافَيْنِ تَأْثِيراً فِي الْآخَرِ، فَقِيلَ عِلَّةٌ أَنَّهُ كَلَامٌ عَلَى السُّنْدِ الْمَنْعِ وَهُوَ غَيْرُ مَسْمُوعٍ وَتَوْجِيهُهُ أَنَّ اِعْتِرَاضَ الْإِمَامِ بِالْحَقِيقَةِ مُنَاقِضَةٌ وَنَقْضُ بِالْمُتَضَافَيْنِ، لَكِنَّ الْمُنَاقِضَةَ مُنْدَفَعَةٌ بِمَا سَبَقَ مِنْهُ، مِنْ أَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ اِفْتِقَاراً، فَلَمْ يَبْقَ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ إِلَّا النَّقْضُ، فَاجَابَ عَنْهُ هَيْهُنَا وَفِيهِ ظَرْفٌ سَجِيءٌ وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ أَنَّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ، لَيْسَتْ مَبْنِيَّةً عَلَى التَّلَازِمِ، بَلْ عَلَى الْهَيُولَى يَمْتَنِعُ أَنْ تَوْجِدَ الضَّرُورَةَ وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ فِي «الشَّفَاءِ» حَيْثُ قَالَ: مَنَعْنَا أَنْ يَكُونَ الْهَيُولَى، أَقْدَمَ ذَاتاً مِنَ الصُّورَةِ مَنَعاً، لَيْسَ بِنَائِهِ عَلَى أَنَّ ذَاتَهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْجِدَ إِلَّا مُلْزِماً لِمُقَارَنَةِ الصُّورَةِ لَهَا، بَلْ عَلَى أَنَّ ذَاتَهُ، يَسْتَحِيلُ وَجُودُهَا أَنْ يَكُونَ بِالْفِعْلِ إِلَّا بِالصُّورَةِ، وَبَيْنَ الْاِمْرَيْنِ فَرْقٌ، م.

١. قَوْلُهُ: «وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَالَّةِ وَالْوَاسِطَةِ»، جَعَلَ الْإِمَامُ الْوَاسِطَةَ، أَعْمَ مِنَ الْمَالَّةِ وَالشَّارِحُ جَعَلَهَا مُبَايِنَةً لَهَا وَقَوْلُ الشَّيْخِ: آلَةٌ أَوْ وَاسِطَةٌ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ إِيرَادَ كَلِمَةِ الْعِنَادِ بَيْنَ الْأَعْمِ وَالْاِخْصَ، مُسْتَهْجَنٌ، فَكَمَا أَنَّ الْمَالَّةَ مُبَايِنَةٌ لِلْعِلَّةِ الْمُطْلَقَةِ، كَذَلِكَ الْوَاسِطَةُ يَكُونُ مُبَايِنَةً لِلْمَالَّةِ، م.

قال: و قوله او يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصّورة^(١) و لا الصّورة، تتجرّد عن

١. قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصّورة»، الامامُ لَمّا ربيع الاقسام و قال اذا ثبت التلازم، فاما ان يكون الهيولى مُحْتَاجَةً الى الصّورة او بالعكس، او يكون كُلُّ منهما محتاجاً الى الآخر، او مستغنياً عنه، جعل قوله: «فاما ان يكون الصّورة هي العلّة المطلقة الاولى»، اشارةً الى اقسام القسم الاول، و زعم ان القسم الثّاني محذوفٌ - لما ذكرناه - و حمل قوله: «بالآخر»، على القسم الثّالث و هو الاحتياج من الجانبين، و قوله: «مع الآخر»، على القسم الاخير و هو الاستغناء من الجانبين، و اعترض الشارح بأنّه لو كان المُراد ذلك، كان تعرّضه للسبب الخارجى، لا فائدة فيه، و كان الواجب ان يقول: بل يقوم كُلُّ واحدٍ منهما مع الآخر، او به فحينئذٍ فقولُه: «بل بسببٍ آخر يقيمُ كلّ منهما»، لا حاجة اليه و هذا الاستدراك واردٌ على الشيخ، لانّ ما استدلّ به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر و معه، دالٌّ على استحالة قيام احدهما بالآخر و معه، و ايضاً يلزم المُنافاة بين مورد القسمة و هو التلازم و بين احد اقسامه، لانّ الاستغناء من الجانبين، يُنافى التلازم، و هذا واردٌ على الشارح فى مقامين: احدهما، انّ قوله: «نقيم كلّ منهما بالآخر»، لا شكّ انّ معناه احتياج كُلِّ منهما الى الآخر لمكان «باء» السّببية، فلا معنى لاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، اّلا استغناء كُلِّ منهما عن الآخر، لآنه فى مقابلة «باء» السّببية، و اّنا فلا بُدّ من تصوّره، و الثّانى انّ المُراد بالسبب، ان كان مطلقُ السبب على ما هو الظّاهر، لم يكن قوله: «بل بسبب خارجٍ عنهما»، تنبيهاً على الفساد توهم الجمهور، و ان كان المُراد السببُ الرّابط على ما حمله عليه، فاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، مُنافيةٌ له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما.

و الحقّ انّ القسمة يطلقُ بالاشتراك على ضمّ قيد قيد، مع الطّبيعة الكلّية و على معنى الانفصال، و الاقسام لا يجوزُ ان ينافى مورد القسمة فى الاولى، لا فى الثانية، و القسمة المُستعملة فى البرهان، ليست بالمعنى الاول، بل المعنى الثّانى و لا اختلال فيه، بل اكثر البراهين يشتملُ على ذلك.

و اما قوله بل الاظهر ما ذكرته، فلانّ صريح كلام الشيخ انّ احد القسمين، ان يوجد سببٌ ثالثٌ لهما مع استغناء كُلِّ واحدٍ منهما عن الآخر، و ثانيهما ان يوجد السبب، مع احتياج كُلِّ منهما الى الآخر و القسمان اللذان ذكرهما الامام و هو الاستغناء و الاحتياج مطلقاً، اعمّ ممّا يدلّ عليه كلام الشيخ و هو تفسيرٌ بالاعمّ و الاخصّ، بخلاف تفسير الشارح، هكذا وجهوه، و فيه اعترافٌ بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين، و تقريرُ الشكّ الاول للامام، أنّه لا يلزمُ من ان لا يكون احدهما علّةً للآخرى، ان يكونا معلولى علّةٍ ثالثةٍ و أنّما يلزمُ لو لم يجز وجود واجبين، اما

الهيولى، الى آخره، اشارة الى القسمين الاخيرين، مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما، وهى ان يُقال: لما ثبت التلازم، فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر و اليه اشار بقوله: «و ليس احدهما اولى بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه»، بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين، على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء.

و القول: لو كان مُرادُه ذلك، لكان عن ذكر السبب الخارج مُستغنياً، وايضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين، لا يبقى للتلازم معنى، بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة»، الى قوله: «بعكسه»، اشارة الى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور و قوله: «بل يكون سبب ما» الى آخره، تنبيه على ما هو الحق فى ذلك و قسمة لذلك القسم الى قسميه.

قال: ثم هي هنا شكان لفظيان؛ الاول، أنه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر، ليس باولى من

لو جاز ان لا يكونا معلولين، او يكونا معلولين، لكن يكون كُلُّ منهما معلولاً لعلّة واجبة، و قد اشار الى جواب هذا الشك بقوله: وهذا لا يُمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع واجبين، فانه اذا امتنع ذلك، وجب ان يكون احدهما من الهيولى و الصورة ممكن الوجود، و لما فرض ان ليس احدهما علّة للأخرى، كان الآخر ايضاً ممكناً، فاذا ارتقيا فى العلل، فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود، فيكونا معلولى علّة ثالثة، و قد اشار الشيخ فى «الشفاء» الى هذه الدلالة، و سبق منا ايماء اليها فيما سبق، فاجاب الشارح بانّ هذا الشكّ، هو الذى ظنه الجمهور انّ المُتلازمين، يُمكن ان لا يكون احدهما علّة للآخر و لا معلولى علّة ثالثة و قد مرّت الاشارة الى فسادِه من انّ ذلك يُنافى التلازم، و فيه ما مرّ.

و اما الشكّ الثانى، فتقريره انّ قوله: مع الآخر، ان اراد استغناء كُلِّ منهما عن الآخر، فهو يُنافى مورد القسمة، و ان اراد غيره، فهذا القسم يكون محذوفاً، و اجاب الشارح بانّ المُراد غيره و لا يلزم حذف قسم، و انما يلزم حذفه، لو كان المورد يحتمله، لكنّه غير محتمل لانّ الاستغناء عن الجانبين، يُنافى تلازمهما، و هذا الجواب ليس بصواب، اذ لا يعقل من قوله: «مع الآخر»، الا الاستغناء و ليت شرى، اذ يحمله عليه بماذا يفسره او يقول انه مهمل، و الصواب فى الجواب انّ افتقار الهيولى الى الصورة، ليس مورد القسمة، كما بيناه و لئن سلّمناه، لكن لا محذور فى مُنافاة مورد القسمة فى البرهان، م.

العكس، جعل اللازم ان يكون سبب خارج، يقيمُ كُلَّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر و ذلك غير لازمٍ لاحتمال قيام كُلِّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر، عن الآخر، فهو لا يصحُّ، لانَّ مورد القسمة كون الهيولى مُفتقرة و هذا المورد، لا يحتمل ذلك القسم، وان لم يرد به ذلك، لم يكن ذلك القسم مذكوراً، فعلى التّقدير الاول، بعض الاقسام مناف المورد القسمة، و على التّقدير الثّاني، بعضُ الاقسام محذوفٌ. **اقول:** الشكُّ الاول، هو ما ظنّه الجمهور و قد مرّت الاشارة الى فسادهِ و سيأتي بيانه بقولٍ ايسر، و الشكُّ الثّاني، غير وارِد، لانَّ الاستغناء عن الجانبين يُنافي تلازمهما.

• اشارة •

«اما الصّور الّتي تُفارق الهيولى^(١) الى بدل، فليس يمكن ان يقال أنّها عللٌ مطلقةٌ

١. قوله: «اشارة و اما الصّور الّتي تُفارق الهيولى»، لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيولى، وجب انعدام الهيولى، عند انعدام الصّورة، لكنّ الهيولى، مُستمرةُ الوجود و لا ينعدمُ بانعدامها، فان قيل: هذا البيان، يدلُّ على انّ الصّورة، لا يكون شريكةً للعلّة، لانعدام العلّة المطلقة بانعدام جزئها، فالجوابُ انّ شريك العلّة، هي الصّورة المطلقة، لا الصّورة الشّخصيّة و هي مستمرةُ الوجود. - فان قيل: الصّورة الّتي هي شريكة العلّة، اما ان يكون موجودةً اولاً، لا سبيل الى الثّاني، فتعيّن الاول، و كلّ موجودٍ مشخّص، فيكون شريكةً للعلّة مشخصة. - فنقول: أنّها و ان كانت مُشخصة، لكن لا مدخل للتّشخيص في العلّية، بل شريكُ العلّة، ليس الّا طبيعة الصّورة، من حيث هي هي.

- فان قيل: الموجودُ في الخارج، ليس الّا الهويّة الشّخصيّة، و ليس في الخارج ماهيةً مطلقةً عرض لها التّشخيص، حتّى يكون في الخارج امران: الماهية المطلقة و التّشخيص، فيمكن ان يُقال لعلّية المطلقة و عدم عليّة الشّخصيّة، بل ليس لنا الّا امرٌ واحدٌ و هو الهويّة الشّخصيّة، فهي ان كانت علّة، فلا يكون مطلقة.

- فالجوابُ انّ المراد بعلّية الصّورة المطلقة، أنّه لا بُدّ للهيولى في كُلِّ حين من الاحيان، من صورة شخصيّة يلحقها، فشريكة العلّة، هي احدى الصّور الشّخصيّة، لا على التّعيين، فان الهيولى لا يحتاج الى احديها، من حيث أنّها معيّنة و لهذا لا يلزمُ من انعدام الصّورة، انعدام الهيولى، فانّ جزء العلّة، ليس هذه الصّورة، بل اما هذه و اما تلك و ليس في الخارج الّا هذه و تلك لا امرٌ

للوجود الواحد المُستمر لهيولياتها، ولا آلات و متوسطات مُطلقة، بل لأبد في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين.»

صوّر العناصر، تفارق الهیولی، الى بدل، اما الجسمیة، فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء، زالت الجسمیة التي كانت في حالة الاتّصال و حدثت جسمیتان أخريان.

وامّا التّوعية، فلجواز الكون و الفساد عليها، على ما سیأتی و اما صوّر الفلكیّات، فلا تفارقها اصلاً، اما الجسمیة، فلامتناع الخرق و الالتئام عليها، و اما التّوعية، فلامتناع الكون و الفساد عليها. المراد من هذا الفصل، انّ صوّر العناصر، لا یمكن ان تكون عللاً مُطلقةً و لا آلات و متوسطات مُطلقة للهیولی و ذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل و الآلات المُتوسطات المُطلقة، لكنّ الهیولی، لا تعدّم عند انعدام الصّورة المذكورة، لانّها مستمرة الوجود، و لما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المُتقدّم باطلین بما ذكره، قال: «بل لأبد في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين»، من الاربعة المذكورة في الفصل المُتقدّم.

قوله: «و هیهنا سرٌّ آخر (١)».

واحدٌ دائم الوجود و هذا في العلة المُطلقة.

و اما انّ الصّورة، لیست آلةً مُطلقةً، ففيه ایضاً اشکالٌ و هو أنّه لا معنى للآلة المُطلقة الاّ ما يتوسّط بين الفاعل و متفعله القريب بانفراده، كما انّ العلة المُطلقة، هي ما يتوقّف عليه وجود المعلول بانفراده و لم لا يجوز ان يكون الصّورة بانفرادها، متوسّطاً بين الفاعل و الهیولی، حتّى يستحفظ الفاعل الهیولی، بصوّر متعدّدة هي آلاتٌ مُطلقة، و وجه التّفصی عن هذا الاشکال، انّ اطلاق الآلة يقتضى التّوسط بين الفاعل و المُتفعل، من حيث أنّها مُشخّصة، كما في اطلاق العلة و الاّ فالتّحقیق أنّها یستدعی آلة، بمعنى التّوسط بين الفاعل و الهیولی في الجملة، م.

١. قوله: «و هیهنا سرٌّ آخر»، البرهان المذكور دلّ على انّ الکائنات مبدء غیر الهیولی و الصّورة یفیضُ عنه وجود الهیولی بتوسّط الصّورة، و ذلك لأنّه لما ثبت انّ الهیولی یمتنعُ انفکاکها عن الصّورة، ثبت احتیاجها الى الصّورة فاحتیاجها اما الى الصّورة المعیّنة، او الى الصّورة من حيث هي صورة، و قد تبیین أنّه یمتنعُ احتیاجها الى الصّورة المعیّنة، لجواز انعدامها و بقاء الهیولی فتعیّن احتیاجها الى الصّورة من حيث هي صورة، لكنّ الصّورة من حيث أنّها صورة، یمتنعُ ان

السُّرُّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهیولی و الصُّورة، بل شیء آخر دائم الوجود، مفارقٌ فیضٌ وجود مفارقٌ فیضٌ وجود الهیولی عنه، لا بانفراده، بل باعانة من الصُّورة، و ذلك لان الهیولی، لما امتنع وجودها منفكاً عن الصُّورة، ثبت احتياجها الى الصُّورة، ثم ان الصُّورة، قد تنعدم و تبقى المادّة فعلم أنّها تحتاج الى الصُّورة من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة معينة، اى من حيث طبيعتها التّوعیة الموجودة، لا من حيث خصوصیات الاشخاص.

و لما لم تكن الصُّورة، من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد، فلم يكن ان تكون من حيث هي كذلك علّة للهیولی الواحدة بالعدد بانفرادها، فانّ المعلول الواحد بالعدد، يحتاج الى علّة واحدة بالعدد، فعلم ان هناك شيئاً آخرّاً مابیناً للهیولی و الصُّورة واحداً بالعدد، دائم الوجود، تنضاف الصُّورة من حيث هي صورة ما اليه، فتجتمع منهما للهیولی علّة واحدة بالعدد، تامّة مستمرة الوجود معها، و ربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهیولی بالصُّور المتعاقبة بشخص يمسك سقفاً عاماً متعاقبة يزيل واحدة منها و یقیم أخرى بدلها، فتأدیة الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق، سرٌّ فى هذا الموضع.

• اشارة •

يكون علّة مستقلة للهیولی، واحدة بالشخص و علّة الواحد بالشخص، يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص، فلا بد ان يكون وراء الصُّورة المطلقة، موجود مفارقٌ فیضٌ عنه وجود الهیولی، باعانة من الصُّورة.

و اعلم ان هذا، هو نتيجة الفصل و قد صرح به فى الاخيرة من اشارته، فكيف صار ههنا سرٌّ، و ايضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهیولی عن الصُّورة، افتقارها الى الصُّورة، فانّ العلّة، يمتنع انفكاكها عن المعلول، مع امتناع افتقارها اليه، و ايضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدّمات، فلا حاجة الى باقى المقدّمات و ابطال الاقسام الآخر و لا محيص عن هذه الاشكالات، الا بان یقال: السُّرُّ ههنا اتمام الدلالة فى الصُّورة الجسمیة بمجرد و هذه المقدّمة، اعنى ان الصُّورة ليست علّة مطلقة و لا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدّمات الآخر و قد مر تفصيله فى اول الفصل، م.

«يجب أن يعلم فى الجملة، أن الصورة الجرمية و ما يصحبها، ليس شىء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقومها مطلقاً، لسبقتهما بالوجود.»
يريد أن يبين أن الصورة الجسمية و ما يصحبها من الصور النوعية، سواء كانت عنصرية او فلكية، ممكناً زوالها او ممتنعاً، فإنها لا تكون عللاً مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى.

قال الفاضل الشارح: أن الحجة المذكورة، هيئنا مبنية على مقدمات؛
الاولى، أن المتأخر عن المتأخر عن الشىء، يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشىء، سواء كان التأخر بالذات او بالزمان، وهذه مقدمة بيّنة.
الثانية، الشىء الذى يكون مع المتأخر عن الثالث^(١)، يجب أيضاً أن يكون متأخراً

١. قوله: «الثانية أن الشىء الذى يكون مع المتأخر عن الثالث»، اعلم أن هيئنا ثلاث عبارات؛ احديهما، مع مقدم مقدّم، والثانية المتقدّم على المعلول متقدّم، والثالثة ما مع المتأخر متأخر، و العبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية فى التأخر، و اما العبارة الاولى فهى المعية فى التقدّم، فقولہ: «أن الشىء الذى يكون مع المتأخر»، اى ما مع المتأخر متأخر و هذا المقدمة استعملها الشيخ فى موضعين:

الموضع الاول، مسئلة تقدّم محدد الجهات، على الاجسام المستقيمة الحركة، قال: لأن الجسم المستقيمة الحركة، لم يوجد ألا و من شأنه ان يفارق موضع الطبيعى و يعاوده و لا يكون من شأنه ذلك ألا و يكون ذا جهة يتحرّك فيها بالمفارقة و المعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة و لم يوجد الجهة بعد، فاذا استحال تأخر الجهات عن الجسم المستقيمة الحركة، فهى اما ان يكون متقدّمة عليها او يكون معها، و ايّاً ما كان، فمحدّد الجهات، متقدّم على الاجسام المستقيمة الحركة، اما على تقدير تقدّم الجهات، فلأن المتقدّم على المتقدّم، متقدّم و اما على تقدير معيتها، فلأن المتقدّم على المعلول، متقدّم.

الموضع الثانى، امتناع عليّة الحاوى المحوى، قال: لو كان الحاوى، علّة للمحوى، كان متقدّماً بالذات على المحوى، و المحوى مع عدم الخلاء و المتقدّم على الشىء، متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلاء، متأخراً عن الحاوى و المتأخر عن الشىء، موقوف على ذلك الشىء و كل موقوف على الشىء، ممكن لذاته، فيكون عدم الخلاء ممكناً لذاته، هذا خلف.

سنبين لك فى ذلك الموضع، أن هذا النقل، غير مطابق لمتن الكتاب، ثم سئل نفسه عن الحاوى

مع العقل الذي هو علة المحوى و ما مع المتقدم متقدّم، فيلزم ان يكون الحاوى مُتقدماً على المحوى فيعود المحذور، و اجاب بان تقدّم العقل على المحوى بالعلية و الحاوى، ليس علة المحوى، فلا يلزم تقدّمه حينئذٍ، فخرج من ذلك انّ ما مع المُتقدّم، لا يجب ان يكون متقدماً و ما مع المتأخّر، يجب ان يكون متأخراً و الفرقُ مشكّل.

قال الشارح: المعية يطلق على التلازم، اما في الوجود، او في التّصور، و على الاتّفاق، اما التلازم في الوجود، فكما بين الجسميّة و التّناهي و التّشكّل و بين الجسم المُستقيم الحركة و الجهة، و اما التلازم في التّصور، فكما بين وجود الملاء و عدم الخلاء، على تقدير ان يكون عدم الخلاء امراً مغايراً لوجود الملاء، و انما قال: هكذا، لانّ الخلاء عدم الملاء، فعدم الخلاء، عدم عدم الملاء و عدم العدم، عين الوجود، و ان فرضناه مغايراً له، فلا اقلّ من ان يكون لازماً له، و اما الاتّفاق، فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلّق احدهما بالآخر، فحيث قال: «ما مع المتأخّر، متأخّر» اراد المعية التلازمية، فانّ المتلازمين، اذا كان احدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه، كان الآخر لا محالة كذلك و حيث قال: «ما مع المُتقدّم ليس بمُتقدّم»، اراد المعية الاتّفاقية، فانّ المُتصاحبين اتّفاقاً، اذا كان احدهما اى الجسميّة متقدماً على ثالث، او متأخراً عنه، لا يجب ان يكون الآخر كذلك.

و في هذا المقام بحث و هو انّ المعية بازاء التّقدّم و التّأخّر، فانّ كلّ شيء، اذا نسب الى شيء، فاما ان يكون مُتقدماً عليه او متأخراً او لا يكون متقدماً عليه و لا متأخراً عنه و يكون معه، و لما كان التّقدّم و التّأخّر على انحاء خمسة - كما سيجيء - كانت المعية ايضاً كذلك، على تلك الانحاء، فالمعية ليس معناها الا سلب التّأخّر و التّقدّم، لكن لا مطلقاً، بل في المعنى الذي تسبّب اليه التّقدّم و التّأخّر حتّى انّ المعية الزمانية، ان يكونا موجودين في الزّمان و لا يكون احدهما متقدماً على الآخر، و موجودين من غير احتياج بينهما، و المعية في العلية، ان لا يكون احدهما علة للآخر، لكنهما مُشتركان في العلية، و قد استشكل الشيخ تحقيق امرها و لعل وجه اشكاله أنّه اذا كان موجودان، احدهما علة للآخر، فمتقدّم و متأخّر و الا فان لم يعتبر العلية بينهما، فلا معية في العلية و ان اعتبرت العلية، فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدّمة او معلول متأخّر، فان كان هناك معية، فلا يكون الا في التّقدّم في العلية مطلقاً، و حلّه انّ التّقدّم و التّأخّر، اعتبارهما الى الثالث و ليس بمعتبر في المعية و الا حالّ احدهما مع الآخر، اذ وجه اشكاله انّ المعيتين في العلية، ان كانا عليّتين، لم يمكن يكونا بالقياس الى امر واحد، و ان كانا معلولين، فان فرضنا انهما

عن الثالث و الشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب، فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة، قال: لان محدد الجهات، متقدم على الجهات و هى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او

معلولا على واحدة، لم يجر ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد، ففى التحقيق يكون استنادهما الى علتين، فاذا كان احدهما علّة لشيء و الآخر معلولاً لشيء آخر، يكونان ايضاً معينين فى العلية، فلا موجودين الاً واحد، هما علّة للآخر، و كانا معاً فى العلية و لا بعد فى ذلك، بل كلّ موجودين اما ان يكون احدهما علّة للآخر، او يكونا معلولين على واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود، و اما المعية فى الشرف، فبان يكونا متساويين فى الشرف، حتى اذا ازداد احدهما فى الشرف، صار متقدماً.

اذا تقرر هذا، فنقول: ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف، فى تفسير المعية، فالمقدمتان فى التقدم و التأخر و المعية الزمانيات يقينيتان، و ان كانت بحسب العلية، فما مع المقدم على ثالث، يمتنع ان يكون متقدماً عليّتين، لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد، و ما مع المتأخر عن ثالث و ان جاز ان يكون معلوله متأخراً عنه، الا انه لا يجب ان ليس كلّ ما لا يكون علّة و لا معلولاً للمعلول يكون معلولاً لعلته، و كذا ان كانت بحسب الطبع، فليس كلّ ما لا يكون بينه و بين المتقدم و المتأخر، احتياج يحتاج اليه المتأخر، بحسب اليه و المتقدم.

و على هذا القياس فى التركيب، كما اذا كانت المعية زمانية و التقدم او التأخر، بحسب الطبع او العلة، او بالعكس فالمقدمتان و ان كانتا مستعملتين البراهين، كأنهما بديهيتان، فعلى من يدعيهما، تصوير المعية أنّها باى معنى، و تصوير التقدم و التأخر، ثم الدلالة عليهما.

و ان أجرينا على تفسير الشارح بالتلازم و التصاحب، فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف و مع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه، و سمعناه من ائمة الكتاب، ورد عليه شينان: احدهما، النقض بان المعلول ملزوم للعلّة البعيدة و متأخر عن العلة القريبة و يمتنع تأخر العلة البعيدة عنها، بل كلّ علّة، ملازمة لمعلولها و يستحيل تأخرها عن نفسها، و الآخر الاستدراك، فإنهم قالوا الجسميّة لما لم يكن متقدمة على التناهى و التشكّل، فهى اما متأخرة عنهما، او معهما و الجسم المستقيم الحركة، لا يتقدم على الجهة، فهو اما مع الجهة، او متأخر عنها و اذا كان المراد بالمعية التلازم و هما متلازمان، فما الحاجة الى هذا البيان و اذا كان المراد معنى المعية - معهما - عاد الاستفسار و النقض فى المعية و التأخر و التقدم، م.

متقدِّمةٌ عليها والمتقدِّم على المتقدم، متقدم، واستعملها ايضاً في الثَّمَط السَّادس من هذا الكتاب، حيث يبيِّن أنَّ الحاوى، لو كان متقدِّماً على المحوى الَّذى هو مع عدم الخلاء، لكان متقدِّماً على عدم الخلاء، ثمَّ زعمَ هناك ان الفلك الحاوى الَّذى هو مع العقل المتقدِّم على الفلك المحوى، غيرُ مُتقدِّم على الفلك المحوى، فخرج منه أنَّ ما مع القبل بالذَّات، لا يجبُ ان يكون قبل و ما مع البعد، يجب ان يكون بعد و الفرقُ مشكُلٌ.

اقول: المعيةُ تُطلقُ على المُتلازمين اللذين يتعلَّقُ احدهما بالآخر، اما من حيث التَّصوُّر، او من حيث الوجود، كالجسميةِ المُتناهية و التَّشكُّل فى الوجود و كالجسم المُستقيم الحركة و الجهة الَّتى يتحرَّكُ فيها ذلك الجسم ايضاً فى الوجود و وجود الملاء و نفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء امرأ مغايراً له فى التَّصوُّر، و قد تطلق على مُتصاحبين بالاتِّفاق، كعملولين اتَّفَق أنَّهما صدرا عن علةٍ واحدةٍ بحسب امرين او اعتبارين فيهما و لا يكون لاحدهما بالآخر، تعلَّقُ غير ذلك كالفلك و العقل المذكورين، و لا شكَّ أنَّ وقوع اسم الـ«مع» فى الموضوعين، ليس بمعنى واحد، فلعلَّ الفرق هو تلك المُباينة المعنوية.

ثم قال: الثالثة، انا قد بينا أنَّ الجسمية لا تنفكُ عن التَّناهى و التَّشكُّل^(١)، و ظاهر أنَّهما لا يوجدان اِلَّا مع الجسمية، و بينا أنَّ الجسمية لا يُمكن علةً لهما، فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية و ما لا يكون متأخراً عن الشَّيْء، فهو لَمَّا مع الشَّيْء او يكون متقدِّماً عليه، فثبت عن التَّناهى و التَّشكُّل، اما ان يكونا قبل الجسمية او معها.

و لقائلٍ ان يقول: الشَّكْلُ هيئةٌ احاطةٌ بالحدود بالجسم، فهى متأخرةٌ عن الحدود

١. قوله: «الثالثة انا قد بينا أنَّ الجسمية لا تنفك عن التَّناهى و التَّشكُّل»، لَمَّا كان المطلوب فى هذه المُقدِّمة ان التَّناهى و التَّشكُّل اما مع الجسمية او قبلها كفى فى ذلك ان يقال: الجسمية ليست علةً لهما، فهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها، فبيان التَّلازم فيبينهما مستدرَكُ فى الدَّلالة، و ايضاً المُدَّعى ان الصُّورة ليست علةً مُطلقة سواء كانت جسمية او نوعية و الدَّلالة المذكورة لا يتم فى الصُّورة النوعية، لانَّ الثَّابت ليست اِلَّا انَّ الجسمية، لا يمكن ان يكون علةً للتَّناهى و التَّشكُّل، و اما ان الصُّورة النوعية ليست علةً لهما، فلم يثبت فيما قبل و لا فيما بعد، م.

المتأخرة عن المقدار، لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسميّة التي هي جزء له، فالشكل متأخر عن الجسميّة بهذه المراتب، فكيف يمكن ان يقال: أنّه متقدّم عليها؟ قال: والغلط في البيان الاول، هو في قولنا: لما لم تكن الجسميّة علةً لهما، فهما اذن غير متأخرين عنها، فإنّ ما لا يكون علةً للشيء، لا يكون متقدّماً عليه بالعليّة والتقدّم بالعليّة، اخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاصّ، نفي العام، ففعل الجسميّة وان لم تكن متقدّمة عليهما بالعليّة، لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، او كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء، علةً لشيء من تلك العوارض، فهذا ما عندي في هذه المقدّمة.

اقول: هذا البيان، يفيد تأخر الشكل عن ماهيّة الصورة^(١) ونحن قد ذكرنا ان الصورة

١. قوله: «اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكّل عن ماهيّة الصورة»، اثار بهذا الكلام، الى دفع المعارضة والمنع، اما دفع المعارضة فهو انّ حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهيّة الصورة والذي تدعيه عدم تأخر الشكل والتناهي عن الصورة المُشخّصة من حيث أنّها مُشخّصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة، واما دفع المنع، فهو انا بيّنا انّ الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكّل وان لم يتعلّق بهما من حيث الماهيّة فهي تحتاج في تشخّصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخراً فهما غير متأخرين من الصورة المشخّصة.

- فان قلت: هما متأخران عن الصورة، لأنهما عرضان قائمان بها ومن المُستحيل احتياج الشيء احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه.

- اجاب بانّ تأخرهما عن ماهيّة الصورة، لا يبعد احتياج شيء في تعيينه الى ما يتأخر عنه ماهيّة الجسم يحتاج في تشخّصه الى «الايين» و«الوضع» وان كانا عرضين له متأخرين عنه.

ومن الفضلاء من سمعته يقول: لنا تعقّل العوارض الشّخصية، فإنّ تلك العوارض، ان كانت عقليّة لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية، فهي عارضة في الخارج، ومن البيّن عند العقل ان تشخّص العرض الخارجى، بل وجوده موقوف على وجود المعروض و تشخّصه فكيف يحتاج في تشخّصه الى العرض، وايضاً التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به، والتشكّل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج، فكيف يكونان مشخّصين، وكذا الاين حصول الجسم في المكان، والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا

من حيث الماهية، لا تتعلّق بالتّناهي و التّشكّل، بل أنّها إنّما لا تنفكّ عنهما من حيث الوجود فقط، و معناه عن الصّورة المُتَشَخّصة محتاجة في تشخّصها اليهما و لا يبعد ان يحتاج الشّيء في تشخّصه الى ما يتأخّر عن ماهيّته، كالجسم المحتاج الى الالين و الواضع المتأخّرين عنه، فاذن التّناهي و التّشكّل، غير متأخّرين عن الصّورة المُشَخّصة من حيث هي مُتَشَخّصة و ان كانا متأخّرين عن ماهيّتها و هذا القدر يكفيننا في هذا الموضع.

قال: الرّابعة، أنّ التّناهي و التّشكّل، من توابع المادّة و تقريره ما مرّ. ثم قال: واذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: الهولي، متقدّمة على التّناهي و التّشكّل و هما اّما مُتقدّمان على الجسميّة او موجودان معها، فالهولي متقدّمة اّما على المُتقدّم على الصّورة، او على ماع الصّورة، و على التّقديرين، فالهولي يلزم ان تكون مُتقدّمة على الصّورة، فلو كانت الصّورة علّة او واسطةً مطلقةً في وجودها، لزم تقدّمها على الهولي المُتقدّمة عليها و هذا محالٌ.

و لقائل ان يقول: عندكم أنّ الصّورة شريكةُ علّة الهولي، فهي على مذهبكم متقدّمة، و الحاصل أنّ الذي قد ابطلتم به كون الصّورة علّة مطلقة، قائمٌ بعينه في كونها شريكة العلة. **اقول:** قد مرّ أنّ الصّورة، إنّما هي شريكةُ العلة، من حيث كونها صورةً ما، لا من حيث

أنّها موجودة، فان كانت مُطلقةً استحال ان يكون مشخّصة، و ان كانت مشخّصة فكذلك، و اّلا انعدم الشّخص بزوالها، بل الحقّ أنّ المشخّص هو المبدء الفاعلي، فإنّ التّشخص، ليس اّلا هذه الهويّة و هذه الهويّة، رُبما يكون هذه الهويّة لذاتها و هو واجبُ الوجود و رُبما يكون هذه الهويّة بالغير و ذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهويّة و لا نعني بالمشخّص اّلا هذا.

و انا اقول: هذا، إنّما يكون لو ارادوا بالمشخّصات علل الهديّة، لكنك ستعرف أنّ مرادهم بها الاعراض الخارجيّة اللازمة للشّخص و حينئذٍ يندفع الشّبهات، بقي في هذا البحث نظران؛ احدهما، أنّ الصّورة الشّخصيّة، لّما كانت محتاجة الى التّناهي و التّشكّل كانت متاخّرةً عنهما لا محالة فدعوى تحقيق معيّتهما او تقدّمهما على الصّورة دعوى احد الامرين؛ احدهما، لازم الانتفاء و أنّه قبيحٌ في نظر المناظرة و مستدركٌ في صناعة البرهان عليه، الثّاني أنّ التّناهي و التّشكّل من اعراض الصّورة الجسميّة، فهذا البيان ايضاً يختصّ بها كما بيّنه الامام و من هنا ترى اكثر المتأخّرين خصّصوا هذا، بالصّور الجسميّة.

كونها صورةً متشخصةً، فهي من حيث كونها صورة ما، متقدمة على الهيولى، أما لو جعلناها علّةً مُطلقةً للهيولى، لوجب ان تكون صورة متشخصة، لأنّ الصّورة من حيث هي صورة ما، لا يجوز ان تكون علّةً مطلقةً للهيولى المتعيّنة - كما مرّ - و يمتنعُ ان تصير الصّورة مُتشخصة قبل وجود الهيولى، فإنّها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتى لهذا المعنى، زيادةً شرحٍ ونرجع الى تفسير المتن:

قوله: «و لو كانت سبباً لقومها مطلقاً، لسبقتها بالوجود»، معناه لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً لوجود الهيولى وقوامها، لكانت سابقةً بوجودها على الهيولى.»
اقول: وفيه اشارة الى ما ذكرناه^(١) و هو أنّ السّابقة بالوجود، هي المشخصة.

١. قوله: «و فيه اشارة الى ما ذكرناه»، حمل الوجود على انّ معناه التّشخص، لأنّه استعمله فى مقابلة الماهيّة بمعنى الكلام انّ الصّورة لو كانت علّةً مطلقةً للهيولى، لكانت سابقةً عليها بشخصها و بعلى ماهيّاتها و علل تشخصها، و المراد بعلى التّشخص، المُشخصات الّتى هي الاعراض المكتنفة.

- فان قلت: سبق العلّة، إنّما يجب بذاتها و وجودها و أمّا باعراضها، فغير لازم لأنّها متاخرة عن ذاتها، فلا يلزم ان يكون مُتقدمة على ما يتأخر عن ذاتها.

- فنقول: لما كانت تلك الاعراض قائمة بها، لتشخصها لزّم من سبقها بالضرورة، و إنّما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها الى علل الماهيّة و علل التّشخص، لأنّ كلامه فى هذا المباحث يقتضى تقدّم علل الماهيّة على الماهيّة و تأخّر علل التّشخص عنها، أمّا تقدم علل الماهيّة، فلأنّه سُبِّحَ انّ ماهيّة الصّورة شريكةً لعلّة الهيولى، فبالضرورة يكون عللها سابقة، و أمّا تأخّر علل التّشخص، فلما تبين انّ التّأخّر و التّشكّل من توابع الهيولى، فنّبّه ههنا بهذا التّفصيل على الفصل بين الصّنفين.

و أمّا قوله: «حتّى يكون بعد ذلك انّ وجود الصّورة و جود الهيولى»، فمعناه ظاهرٌ، و على الرّواية الثّانية معناه حتّى يحصل بعد ذلك للصّورة وجود مغاير لوجود الهيولى، اى الوجود الموصوف بالمُغايرة يحصل بعد عليّة الصّورة و تقدّمها و أمّا فاصل وجودها سابقٌ على ذلك، و انت خبيرٌ بأنّ هذا الكلام، مع هذا التّمحّل مستدرِكٌ لا دخل له فى الاستدلال، م.

قوله : «و لكانت الاشياء الَّتِي هي علل لماهية الصّورة و لكونها موجودة محصّلة الوجود، سابقة ايضاً على الهيولى بالوجود.»

معناه انّ الصّورة، لو كانت علّةً مطلقةً، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى و لكانت الاشياء الَّتِي هي عللٌ لماهية الصّورة، و الاشياء الَّتِي هي عللٌ لوجودها، تكون جميعاً سابقةً بالوجود ايضاً على الهيولى، لانّ السّابق على السّابق، سابقٌ.

قوله : «حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصّورة وجود الهيولى.»

و في بعض النسخ: حتى يكون بعد ذلك الصّورة، وجود غير وجود الهيولى، ثمّ يكون عن وجود الصّورة وجود الهيولى، و معناه على اولى الرّوايتين ظاهراً، و على الرّواية الثّانية، انّ عليّة الصّورة، تقتضى تقدّم علل ماهيتها و وجودها جميعاً، حتّى يحصل للصّورة وجودٌ مغايرٌ لوجود الهيولى، فانّ العلّة المتقدّمة على معلولها، مغايرةٌ له. فانظر! كيف فرّق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصّورة و علل تشخصها، فانّ كلامه يقتضى تقدّم احد الصّنفين الهيولى و تأخر الصّنف الآخر عنها.

قوله : «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلّة^(١) و ان كان ايضاً ليس

١. قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلّة»، اقول: لمّا قال: لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيولى، لكانت سابقة عليها بوجودها و عللها و ألّا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصّورة»، فقوله: «حتّى يكون بعد ذلك»، فيه اشارة الى بيان المُلازمة فكان سائلاً يقول هذا يقتضى ان يكون الصّورة علّةً للهيولى اصلاً لا مُطلقةً و لا غيرها لأنّها لو كانت علّةً لها في الجملة لسبقها بالوجود و العلل و ألّا لا تمتنع ان يكون عن الصّورة وجود الهيولى، اجاب بما يتوقّف تقريره على مقدّمتين:

الاولى، انّ المعلول اما معلولٌ للوجود او معلولٌ للماهية، و نغني بكونه معلول الوجود، انّ العلّة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضى وجوده، و لا نغني بكون معلول الماهية انّ الماهية مع قطع النّظر عن الوجودين، تقتضى ذلك المعلول، فانه محالٌ، بل نغني به انّ الماهية اذا وجدت - باى وجود كانت - اقتضت وجود المعلول، و لا شكّ انّ الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيءٌ لا يكون ذلك الشيءُ ألّا صفةً من صفاتها و حالاً من احوالها فمقتضيات

من احواله المعلولة للماهية، فان اللوازم المعلولة قسماً، و كُـلّ قسمٍ منهما، داخلٌ فى الوجود.»

قال الفاضل الشارح: اعلم أنه يجب علينا ان نُفسّر هذا الموضع أولاً، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة اليه ثانياً، فانه قد يتوهم أنه اذا اسقط هذا القدر من البين و ضمّ ما بعده الى ما قبله، فانه تتم هذه الحجة و على هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغواً، اما التفسير فهو ان المراد من قوله: «على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، هو ان الهيولى، لو كانت معلولة للصورة، لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة، فان المعلول، قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى - تعالى - و قد يكون مُلاقياً لها، مثل مسئلتنا هذه، فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مُباينة عنها، بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء و تكون حقيقة تلك العلة تقتضى ان تصير حالة فى ذلك المعلول، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى و تكون ايضاً علة لحكم آخر و هو صيرورتها حالة فى ذلك المحل.

و قوله : «و ان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة للماهية فان اللوازم المعلولة

الماهية، لا يكون الّا اعراضاً، و اما مُقتضيات الوجود، فقد يكون جوهرأ و قد يكون اعراضاً. الثانية، ان المعلول قسماً؛ مباين للعلة و مقارن لها، و المعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشيء و الّا لسبقه فى الوجود و قد قارنه فى وجوده، هذا خلف، بل معلولاً للماهية و حينئذٍ ان كانت علة له، مطلقةً كان المعلول من احوالها و عوارضها كالفردية للثلاثة، فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية و هى حالاً من احوالها و ان لم يكن علة مطلقة، جاز ان لا يكون المعلول من احوالها، كما فى مسئلتنا.

و بعد تمهيد المُتقدّمين، تقرير الجواب انا لا نُسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة، سبقت بالوجود و العلل، و انما يكون كذلك، لو كانت علة بحسب وجودها و ليس كذلك، فان المعلولات تنقسم الى مباين و مقارن المقارن، لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود، و الهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لماهيتها و ان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقاً، لانها ليست من احوالها المعلولة، بل جزء علتها، هذا ما سنح للخاطر فى توجيه هذا المقام و لنبين بعد ذلك ما فى توجيه الشارحين، م.

قسمان».

فالمُرَاد منه انَّ الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهيّة الصّورة أَلَا أَنَّهُ لَا يَجِبُ ان تكون مباينة عن ذات الصّورة، لِأَنَّ المعلولات المُقَارَنَة لعللها، قد تكون معلولات لماهيّة العلّة مثل الفرديّة للثلاثة، وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه.

اقول: انَّ الشّيخ لا يذهب الى انَّ الهيولى معلولة لوجود الصّورة^(١) الَّتِي تَزُولُ مع بقاء الهيولى، و ليس مرادُهُ ايضاً بقوله: «فانَّ اللّوازم المعلولة قسمان»، انَّ المعلولات المُقَارَنَة، قد تكون معلولات للماهيّة وقد تكون معلولات للوجود، بل مرادُهُ انَّ المعلولات، بحسب القسميّة العقلية، قسمان: مُقَارَنَة للعلل و مباينة لها، كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا و كُلّ واحدٌ من القسمين، حاصلٌ موجودٌ و ذلك لِأَنَّهُ قال في «الشفاء» في الفصل الرابع من ثابيّة الالهيّات في مثل هذا الموضع، بهذه العبارة: «يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشّيء، أنما يكون عنه وجودُ شيءٍ يكونُ مُقَارَناً لذاته و بعضُ اسباب وجود الشّيء أنما يكون عنه وجود شيءٍ مباينٌ لذاته، فانَّ العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا، ثمّ البحث يوجب وجود القسمين جميعاً»، هذا ما ذكره في «الشفاء» و يظهرُ منه أَنَّهُ اراد بقوله ههنا: «فانَّ اللّوازم المعلولة قسمان»، ذلك التّجويز العقلي، و ارادَ بقوله: «و كُلّ قسمٍ منهما، داخلٌ في الوجود»، انَّ البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج.

قال: و اما بيان انَّ الشّيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجّة، فالذي عندي انَّ الحجّة الَّتِي يريدُ الشّيخ ان يذكرها ههنا، لا تعلقُ لها بهذا الكلام اصلاً، بل لو ضَمَّ ما قبل

١. قوله: «انَّ الشّيخ لا يذهبُ الى انَّ الهيولى معلولة لوجود الصّورة»، اورَدَ هذا على الامام، حيث قال: الهيولى وان لم تكن معلولة لماهيّة الصّورة أَلَا أَنَّهُا معلولة لوجودها، فان اللّوازم المعلولة قسمان: معلولُ الماهيّة و معلولُ الوجود، فقال كيف يقول الشّيخ، الهيولى معلولة لوجود الصّورة الَّتِي تَزُولُ، و هذا ليس بواردٍ، لِأَنَّ معلوليّة الهيولى لوجود الصّورة الَّتِي تَزُولُ، ليست في نفس الامر، بل على تقدير عليّة الصّورة، فَانَّهُ قال: لو كانت الصّورة علّةً للهيولى، لم تكن ماهيّة الصّورة علّةً، بل وجودها و حينئذٍ لم لا يجوز ان يقتضى الحلول فيها؟ نعم لا فائدة لهذه المقدّمة في الجواب، لِأَنَّهُ ان فرضنا انَّ الهيولى معلولة لماهيّة الصّورة، جاز ان يقتضى الحلول فيها، بعد وجودها، م.

هذا الكلام الى ما بعده، لتَمَّتْ الحجة، بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علّة للهيولي.

و ذلك الكلام هو ان يُقال: الصورة اذا كانت حالة في الهيولي و الحال محتاج الى المحل، فالصورة محتاجة الى الهيولي، فيستحيل ان تكون تلك علّة لها، لاستحالة الدور، فيقال لهذا المُستدل: لم لا يجوز ان تكون الصورة علّة لوجود الهيولي؟ ثم انه يجب حلؤها في الهيولي، لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولي، بل لان الهيولي بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة و هي صيرورتها حالة فيها، او لان الصورة علّة لحلولها في الهيولي و يكون اقتضاها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولي، فتكون الهيولي مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة، ألا انها لا تكون مبينة عن ذات العلّة، فهذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً عن هذا الاستدلال.

و لعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع ^{١٠} لما قال: الصورة لو كانت علّة لوجود الهيولي، لكانت الاشياء هي علل الصورة سابعه ايضاً على الهيولي، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولي، استشعر ان يُقال له هيئنا اذا كانت الهيولي محلاً للصورة، فأي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك تقول: الحال محتاج الى المحل و المحتاج الى الشيء، لا يكون علّة لذلك الشيء، فلما توقع هذا الاعتراض هيئنا، ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام، ثم انه اعاد بعد ذلك الى تنميم الحجة التي ابتدئ بها، فهذا ما عندي في هذا الموضع.

اقول: هذا الكلام، لا يُناسب ما ذكر الشيخ ^(١١) في هذا الموضع، بل الواجب ان يُقال: ان

١. قوله: «هذا الكلام لا يُناسب ما ذكره الشيخ، اما أولاً فلان كلامه ليس في تمشية العلّة بل في نفيها، و اما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام، قبل الاتمام و ذلك مما يورث الخبط في البحث، و اما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ، فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل، فلو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولي، استحال ان تقتضي الحلول فيها و ألا كان تشخصها متقدماً على تشخص الهيولي و متأخراً عنه، بل الواجب ان يُقال: لو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولي، لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهيولي و يلزم منه محال، لكن قبل بيان لزوم المحال، بين ان هذا التقرير و هو كونها علّة مطلقة للهيولي محال، لانه لو كانت علّة مطلقة

الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقه للهيولي، لوجب ان تكون الصورة نفسها، مع جميع علل ماهيتها و وجودها و تشخصها سابقة بالوجود على الهيولي، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج، وجود الهيولي التي هي معلولة لها، او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولي المعلولة بحسب الزايتين جميعاً، اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في هذا الموضع، فان الهيولي و ان كانت معلولة للصورة، فهي غير مباينة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة، اي

لسبقها بوجودها، فسبقت بما يقارن وجودها، فتكون سابقة بالهيولي على الهيولي و انه محال. و اليه اشار بقوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، اي لو كانت معلولة للصورة، كانت مقارنة للصورة، فتقدم على الهيولي بما يقارنها، ثم استشعر ان يقال: لو صح ما ذكرتم، لزم ان يكون الهيولي معلولة لماهية الصورة، لان الهيولي معلولة للصورة عندهم، فاما ان يكون معلولاً للوجود لو للماهية، فاذا لم يجز ان يكون للوجود، لم يكن بدّ من ان يكون معلولة للماهية، لكنه محال لما تقدم من ان الهيولي واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص، لا بدّ ان يكون واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص لا بدّ ان يكون واحدة بالشخص.

اجاب بان الهيولي، ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق، لكن يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة، في الجملة، بل هي معلولة لعلّة ماهية الصورة شريكة و جزئاً لها، و اليه اشار بقوله: «و ان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة للماهية» اي الهيولي، ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقاً و لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهيتها في الجملة، ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة، ذكر ان المعلولات كما تكون مباينة، تكون ايضاً مقارنة.

هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام، وفيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام، كما ان في توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى في دليله و كلّ ذلك خبط من الكلام و قد فاتهما توجيه الاحوال في قوله: «ليس من احواله المعلولة للماهية»، فقد كفى ان قال: ليس معلولاً لماهيتها و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير عليّة الصورة، و الشارح قوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين» على التقدير، و اخذ قوله: «و ان كان ايضاً ليس من احواله»، بحسب نفس الامر، و اما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر، و من الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك، فما ذكرناه اسدّ و اوضح، م.

لا يمكن تحصيل العلة فى الخارج بدونه، لأنَّ العلة اذا سبقت بوجودها، سبقت بما يقارن وجودها، فكيف نسبق على ما يقارن وجودها؟

و انما اشار الى ذلك بقوله: «على أنَّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، اى مع أنَّها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة، فكأنَّه قال: لو قدَّرنا تقدُّم الصُّورة بوجودها، على الهیولى، مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح، للزم منه محال آخر، و ذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه و هو كون الهیولى متقدِّمة على نفسها بمراتب، ثمَّ انَّ الشَّيخ استشعر ان يقول: المعلولُ المُقارن، يجبُ ان يكون معلولاً للماهية، لا للوجود، لأنَّه لا يجوزُ ان يكون الشَّيْء معلولاً للوجود، مقارناً له فى الوجود، بل قد يكون الشَّيْء معلولاً للماهية و مقارناً للوجود، كالفردية للثلاثة و ليس الامر ههنا كذلك، فانَّ الهیولى، ليست معلولة لماهية الصُّورة مطلقاً، فنَّبَّه بقوله: «و ان كان ايضاً، ليس من احواله المعلولة للماهية»، على انَّ المعلول المُقارن، لا يجبُ ان يكون معلولاً لنفس الماهية فى جميع الصُّور، بل قد يكون معلولاً، تكون الماهية جزءاً منها او شريكاً لها، كما ذهبنا اليه ههنا، فيكون معنى كلامه و ان كانت ذات الهیولى، ليست من الاحوال المعلولة لذات الصُّورة، فهو ايضاً معلولٌ مقارنٌ، فلا يصحُّ تقدُّم الصُّورة بالوجود عليه.

ثمَّ أنَّه لما وصف المعلولات بأنَّها قد تكون غير مباينة و لم يكن شَيْءٌ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرَّ من الكتاب، اشار الى امكان وجود الصَّنَفين من المعلولات، اعنى المُقارنة و المُباينة فى الذَّهن و فى الخارج معاً بقوله: «فان اللوازم المعلولة قسماً، كُلُّ قسمٍ منهما، داخلٌ فى الوجود» و لما فرغ من هذا البيان تمَّ البرهان. فظهر من البيان، انَّ هذا الكلام، ليس لغواً و لا زيادةً - كما ظنَّ هذا الفاضل - و انَّ الحجَّة المذكورة، متعلقة به، لأنَّه يؤكدها و يبيِّن حقيقة الحال فى هذه المسئلة.

قوله: «و لكن قد علم انَّ التَّناهى و التَّشكُّل، من الامور الَّتى لا توجد الصُّورة الجسمية فى الحدِّ نفسها الاَّ بهما او معهما.»
قال الفاضل الشارح: معناه ما مرَّ فى المقدِّمة الثالثة.

قوله: «و قد تبَيَّن انَّ الهیولى سببٌ لذینک.»

قال: ومعناه ما مرّ في المقدمة الرابعة.

قوله: «فتصيرُ الهيولى سبباً من اسباب ما به او معه تتمه»^(١) وجود الصورة السابقة او بنتمة وجودها للهيولى وهذا محال.

فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علّة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف، وقد نبّه بقوله: «ما به او معه تتمه وجود الصورة»، ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة، لا ماهيت ها فهما غير متأخرين مما هو تتمه وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر.

• وهمّ و تنبيه •

«ولعلّك تقول: اذا كانت الهيولى^(٢) محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة، فيكون الجواب: انما لم نفرض بكونها

١ - «يتم»، خ.

٢. قوله: «ولعلّك تقول اذا كانت الهيولى»، تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان يكون الهيولى علّة للصورة سابقة عليها، لكن الصورة عندكم علّة للهيولى، فقد عاد العلّة معلولاً وانه محال. واما الجواب، فقد قرره الامام بانه ليس كلّ ما يحتاج اليه الشئ علّة، وقد طعن فيه بان العلّة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشئ، وهو مدفوع لان العلّة ما يحتاج اليه الشئ في وجوده، والذي ثبت ان الهيولى، تحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجا الى الهيولى في وجودها، فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علّة، فلا يلزم كونها معلولة للصورة.

ثم قال الامام: ندع في السؤال عبارة «العلّة» ونقتصر على ذكر الاحتياج، فنقول: فرضتم ان الصورة لا يستوى لها الوجود، الا بالهيولى، فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى، ثم قلتم: الصورة شريكة العلّة، فيكون الهيولى محتاجة و محتاجاً اليها متأخرة ومتقدمة معاً. اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها، واحتياج الهيولى اليها في وجودها، فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصة، والمتقدم عليها الصورة من حيث الصورة، م.

محتاجة اليها فى ان يستوى للصورة وجود، بل قضينا بالاجمال، أنها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به او معه، ثم تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل.» قال الفاضل الشارح: هذا سؤال الفصل السابق وهو: أنكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجوداً بالانتهائى والتشكّل، او معهما و هما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما، و جوابه: أنه ليس كل ما احتاج الشئ اليه، و جب ان يكون علّة للشئ، بل قد يكون و تلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لا حاجة بنا اليه.

قال: و لقائل ان يقول، ا تقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول؟ فان قلت، بطل قولك: الصورة شريكة لعلّة الهيولى، لأنه يلزم من القولين، كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً، و ان قلت: ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما، على الصورة، فبطلت حجّتك السابقة.

و اقول: أنه يذهب الى ان الصورة - من حيث هى صورة - تكون متقدمة على الهيولى و شريكة لعلّتها، و من حيث هى مُتشخّصة محصّلة فى الخارج، تكون متأخرة عن الهيولى، لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و تحصلها، هذا هو المذرداد من قوله: «أنا لم نقض بكونها محتاجاً اليها فى ان يستوى للصورة وجود»، اى لم نُقل هى العلّة الموجودة للصورة، و لا أنها العلّة الفاعليّة لتشخصها و تحصلها، بل قضينا بالاجمال أنها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به، او معه، اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التناهى و التشكّل اللذين تشخص و تتحصّل الصورة بهما، او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما.

فاذن، هى - اعنى الهيولى - متقدمة على ذلك الشئ و على الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به، لا على الصورة من حيث هى صورة، ثم تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل و هو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر، من غير ان يلزم الدور على ما قلناه.

«انت تعلم أن الصورة الجوهرية، اذا فارقت المادة، فان لم يعقب بدل^(١) لم تبق المادة موجودة، فمعقب البدل، مقيم للمادة لا محالة البدل، وليس بواجب ان يقول وقيم البدل ايضاً بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت، فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه، اما بالزمان او بالذات، وبالجمله لا يمكنك ان تدير الاقامة.»

يريدُ بيان كيفية تقدّم الصورة العنصريّة على الهيولى وامتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هي متقدّمة على الهيولى على وجه الدّور.

قال الفاضل الشارح: لما ابطال كون الصورة علّة مطلقة، او واسطة للهيولى، اراد ان يبطل القسم الثّانى من الاقسام الاربعة الّتى صدرنا الباب بها وهو ان يُقال: الصورة مُحتاجة الى الهيولى، وهذا الفصل يشتملُ على بيان ان الصورة الّتى يمكن زوالها عن المادة، ليست بمتأخّرة في الوجود عن الهيولى، و تقريرُهُ ان الصورة الجوهرية، اذا زالت عن المادة، فان لم يحصل عقيها في المادة صورةً أخرى، تكون بدلاً عنها لم تبق المادة موجودة لما مرّ ان الهيولى، لا تخلو عن الصورة، واذا كان كذلك فالشّيء الّذى عقب الصورة الزّائلة بالصورة الحادثة مُقيم للمادة، اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل.

ثمّ انه لا يلزمُ من صدق قولنا: ان ذلك المعقب، يحفظ وجود المادة بذلك البدل، صدق ان نقول: انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى، لان الشّيء ما لم يوجد، لم يكن حافظاً لوجود غيرها، فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة، لكانت تقوم اولاً، ثمّ تصيرُ بعد ذلك مقيمة للصورة، وقد كنّا بيّنا ان الصورة مقيمة للهيولى، فيلزمُ ان يكون وجود كلّ واحدةٍ منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله: «وبالجمله لا يمكنك ان تدير الاقامة.»

قال: ولقائل ان يقول: هذا الفصل كالمناقض لما مضى، لان فيه بيان ان الصورة متقدّمة على الهيولى ولما كانت كذلك، استحال تقدّم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى، مبنية على ان للهيولى تقدّماً بوجه ما، على الصورة.

و شكّ آخر، وهو ان قوله: «فمعقب البدل، مقيم للمادة لا محالة بالبدل»، ليس بجيّد

على الاطلاق، فأن الجسم لا ينفك على اين ما وشكل ما ومقدار ما، و اذا كان كذلك، فمتى زال اين معين، او شكل معين او مقدار معين، فلا بد من ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر، ليكون بدلاً لما مضى، ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صوراً مقومة للمادة.

فعلما ان معقب البدل، لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل، بل لو صح ذلك، لكان يصح فى بعض الاشياء وبالبرهان.

واقول: لتأين فى هذا الفصل، كيفية تقدم الصورة^(١) على الهيولى، اشار الى ان

١. قوله: «اقول لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة» محصل كلامه ان فى هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال اذا زالت فان لم يحصل عقبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة، وفى هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة فى الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو. ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً. فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهى انها تشارك شيئا آخر فى العلية فمذكورة ثمة، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة، و بينه بوجهين: الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور، و اليه اشار بقوله «وبالجملة لا يمكن ان تدبر الاقامة» الثانى ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان و انه محال؛ لما مر فى الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاحاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها. و لو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى و امتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام. و الحاصل ان كلا من الصورة و الهيولى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هى شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة و القابل لا يكون معطياً للوجود و فيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء المفارق على ما سيجىء، غاية ما فى الباب انها يكون جزء العلة التامة و الهيولى علة قابلة للصورة و العلة القابلة جزء العلة التامة» و اما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هى

المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور، و لأنّ الهيولى، لو كانت مُقيمة للصّورة، لكانت متقومةً بنفسها، قبل وجود الصّورة اما بالذات او بالزمان و هو محالّ لما مرّ، و هذا بعينه هو الذى اوردهُ فى بيان استحالة ان تكون الصّورة علةً مطلقةً للهيولى، و اشار اليه بقوله: «على أنّها معلولةٌ من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، كما سبق ذكره، فاذن قد حصلَ من ذلك استحالة كون كُلِّ واحدةٍ منهما، علةً للأخرى مطلقةً لاستحالة قيام كُلِّ واحدةٍ منهما من غير الأخرى، ثم أنّه جعل الصّورة - من حيث هي - صورةً سابقةً على الهيولى و شريكةً لعلتها الفاعليّة و لم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى، سابقةً على الصّورة، لأنّ الهيولى من حيث هي هيولى، قابلةٌ محضةً بخلاف الصّورة، فلا يُمكن ان تصير فاعلةً و مُعطيةً للوجود، و اما الشكّ الأوّل الذى اورده الشارح، فينحلُّ بما ذكرناه مراراً من كيفيّة تقدّم احديهما على الأخرى، و اما الشكّ الثّانى، فليس بوارِدٍ لأنّ امتناع انفكاك الجسم عن اينٍ ما، إنّما يقتضى احتياج الجسم، لا فى كونه جسماً بل فى وجوده و تشخّصه الى

صورة، و المتأخر الصورة من حيث أنّها مشخّصة فلا مناقضة بين الكلامين، و اما الشكّ الثّانى فهو انه لما قال الشيخ «الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل ان عدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة» اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لان ابدال اعراض الجسم من الاين و الشكل و المقدار و غيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بدمن ان يجعله بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان بدل مقيماً لكان هذا الابدال مقيمة للجسم و انه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقومة للمادة و ليس كذلك و هذا معارضة فى مقدمة الدليل، و يمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال: لوضح الدليل بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم و المادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً، و تقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما فى الباب أنّها لا يقيمه فى جسميته و لكنها مقومة له فى تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضى احتياج الجسم اليها فى تشخصه، م.

الايين، من حيث هو اَيْنُ ما^(١)، لا من حيث هو اَيْنُ معيّن و الاَيْنُ من حيث هو اَيْنُ ما،

١. قوله: «من حيث هو اَيْنُ ما»، جوابُ السّوالين: احدهما، انّ الجسمَ لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخّصه، يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك، اجاب بانّ التشخّص هو الاعراض المطلقة، لا المعيّنة، فالجسمُ يحتاجُ في تشخّصه الى الاين، من حيّ هو اَيْنُ ما، لا من حيث هو اَيْنُ معين.

- لا يقال: نحنُ نقول من الابتداء الاعراض المشخّصة ان كانت مشخّصةً، انعدم الشّخص بزوالها وان لم يكن مُشخّصةً، استحال ان يكون مشخّصة.

- لأنّا نقول: المشخّص لا يوجد في الخارج إلّا وله عوارض يلزمه، متى انعدم شيء منها، انعدم الشّخص، فتلك العوارض هي المُسمّاة بالمشخّصات للزومها للشّخص من حيث أنّه شخص، و عليه أنّه بقوله: «امتناع انفكاك الجسم عن اَيْنِ ما، أنّما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخّصه» فهي ان كانت مشخّصة لوجودها في الخارج، لكن لا دخل لتشخّصها في التشخيص، لأنّ التشخيص باعتبار لزوم الشّخص و هي من حيث أنّها مشخّصة، غير لازمة لها.

السّؤال الثاني، انّ تلك الاعراض، محتاجة الى الجسم، فلو كانت مقيمة للجسم، لزم الدّور. اجاب بأنّها محتاجة الى الجسم - من حيث هو جسم - و الجسمُ المشخّص محتاج الى تلك الاعراض، فلا دور.

- فلو قيل: تشخّص العرض، موقوفٌ على تشخّص المعروض، فكيف يحتاج في تشخّصه العرض؟

- فنقول: احتياجُ المعروض في تشخّصه الى نفس العرض، لا الى تشخّصه، فلا محذور. وقوله: «فليس»، نتيجة لما ذكره، يعنى لا يلزم ممّا ذكره انّ معقّب البدل، لا يكون مقيماً بالبدل، بل اللازم انّ معقّب البدل، مقيمٌ للمادّة بالبدل في تشخّصها، فانّ معقّب الايون، مقيمٌ للجسم المشخّص بالايون وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا يُنافي اقامة الصّورة للمادّة. و عندى انّ هذا الجواب، غيرٌ موجّه، لأنّ المدعى انّ الصّورة مُقيمةٌ للمادّة في وجودها، فيكون المراد من اقامة البدل للمادّة، اقامتها في وجودها، فكلام الامام أنّه لو كان بدل مقيماً في الوجود، لزم ان يكون الاعراض اللازمة، مقيمةً للجسم و المادّة في وجودها، فيكون صوراً، اذ لا معنى للصّورة إلّا حالٌ يقيم وجود المحلّ، فالقولُ بأنّها يُقيم الجسم في تشخّصه، خارجٌ عن التّوجيه، و كان الشّارحُ ظنّ أنّه اثبت كون الجسميّة صورة و محلّها مادة و هيّها يثبت كونها مقيمةً للمادّة، و هذا سهوٌ فيما يزعمه أنّه سهوٌ، لأنّ الثّابت بالبرهان، ليس إلّا انّ الجسميّة قائمةٌ بالغير و أنّها

يحتاجُ الى الجسم من حيث هو جسمٌ ما و من حيث هو اينٌ معينٌ، يحتاجُ الى جسمٍ معينٍ.

و اما قوله: ثم لا يلزمُ ان تكون هذه الاعراض، صوراً، فقد يدلُّ على انه ظنُّ ان الشيخ اثبت وجود الصّورة بانه مقيمٌ للمادّة فقط، و هذا سهوٌ من باب توهم العكس، فان كلّ صورة، مقيمةٌ و ليس كلّ مقيم، صورة بل المُقيم الذي هو الصّورة، انما هو جوهرٌ يقيمُ جوهرأً هو محلّة و مادّته، و هذه اعراض اقامت اعراضاً، لا انها اقامت اجساماً مُتَشَخَّصَةً، لا في جسميّتها، بل في تشخّصاتها العارضة لجسميّتها و لذلك سمّيت بمشخّصات الجسم، فاذن النقصُ بها ليس بمتوجّه.

و اما قوله: فعلمنا انّ معقّب البدل، لا يجبُ ان يكون مقيماً للمادّة بذلك البدل، فليس نتيجة لما ذكره، لانّ الذي ذكره، لم يقتضِ الاّ كون معقّب الايون، مقيماً للجسم المُتَشَخَّص بالأيون، و ذلك لا يُنافي اقامة المادّة بالصّورة.

• اشارة •

«و ليس يُمكن ان يكون شيئان، كلّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر^(١)، حتّى يكون كلّ

صورة و هو مادّة، فانما يُثبت في هذا المقام لو تمّ البرهان.

و اعلم انّ المدعى اولاً كان شركة الصّورة لعلّة الهيولى و قد ذكر في دليله، اقسام ابطال بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى، و هذا الفصل - على ما فسّره الشارح - ادراج دعوى آخر في البين، قبل اتمام الكلام الاول و لا شك في اخلاله بترتيب البحث، بخلافه ما فسّره الامام، فانه يتعلّق باحد اقسام الدليل، م.

١. قوله: «ليس يُمكن ان يكون شيئان، كلّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر»، لانّ المُقيم للآخر، متقدّم عليه بالضرورة، فيكون كلّ واحدٍ منهما متقدّمأً على الآخر و المتقدّم على المتقدّم على الشّيء، متقدّم على ذلك الشّيء بالضرورة، فيلزمُ ان يكون كلّ واحدٍ منهما متقدّمأً على نفسه و انه محال.

و لا يجوزُ ان يكون كلّ واحدٍ يُقام مع الآخر، لانه اما ان يكون لاحدهما تعلّق بالآخر في الوجود او لا، فان لم يكن لشيءٍ منهما تعلّق بالآخر، جاز ان يقوم كلّ منهما، بدون الآخر، فلا تلازم بينهما؟؟ و ان تعلّق فان لم يكن لشيءٍ منهما تعلّق بالآخر، جاز ان يقوم كلّ منهما بدون الآخر،

فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالآخر، لكان لكل منهما تأثيراً فى الآخر، فيلزم الدور، و هذا كلام الشيخ.

و قد اعتبر فى التردد ذات احدهما، واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما، فلا يلزم من عدم تعلق كل منها، جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر، لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر و انا لارجع الى القسم المتقدم و هو ان يكون احدهما علّة للآخر، فقد تطابق الكلامان، و ههنا نظر لانه قد تقرّر فى اول البحث، ان المراد بقيام كذل من الشئيين بالآخر، الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر، الاستغناء من الجانبين، فان اريد بالتعلق الاحتياج، فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه و ذلك قبيح فى الاستدلال، و ان كان اعم منه، لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما فى الآخر، و جاز قسم ثالث و هو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط، ثم اورد الامام منعاً و نقضاً بالمتضايين.

و اجاب الشارح عن المنع، بان المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره، ليس الا صحة وجوده بدون الغير، و هو غير صحيح العلة غنية عن المعلول، مع امتناع انفكاكها عنه، و عن النقض بان المتضايين معلولا علّة واحدة، رابطة بينهما، اما المتضايان الحقيقيان، فلانهما معلولا علّة واحدة كالقولد للكبوة و البنوة و كل منهما يحتاج الى ذات الآخر، فان الأبوة، يحتاج وجودها الى ذات الابن و البنوة يحتاج الى ذات الاب و هو الرابطة المحوجة، واما المتضايان المشهوران، فلانهما معلولا علّة واحدة كالعقل - مثلاً - فكل منهما محتاج، لا كلة بل بعضه الى الآخر، لا الى كلة، بل الى بعضه و هذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر، بل الى ذات الآخر، او الى جزئه، حتى اذ نظرنا اليهما انفسهما، لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعاً، نعم يكون بينهما تعلق دائم و هو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز ان يكون الهيولى و الصورة معلولى علّة ثالثة يقيم كلاً منهما مع الآخر، بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر، فان تشخص كل منهما، موقوف على ذات الآخر و ذلك كافٍ فى تلازمهما.

و بالجملة، ما بينه من تعلق كل من المتضايين، ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر، فلم يجوز ان يكون الهيولى و الصورة معلولين لثالث يقيم كلاً منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور، و ان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر، بل اللازم، ليس الا تعلق كل منهما بالآخر، فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر، مع تعلق كل منهما بالآخر، فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلاً من الهيولى و الصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى و هو لا

واحدٍ منهما، مُتَقَدِّمًا بالوجود على الآخر و على نفسه.»

القول: يُريدُ بيان امتناع القسم الرَّابِع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب و هو ان يكون هناك شيء آخر يُعَيِّم كُلَّ واحدةٍ من الهيولى و الصَّورة، اما بالآخر، او مع الآخر، فانه يُناسب الدَّور المذكور في الفصل المُتَقَدِّم، و بدء بما يكون اقامة كُلِّ واحدٍ منهما بالآخر، لانه اوضحُ فساداً و لانَّ الثاني، راجعُ اليه ايضاً، و لفظ الكتاب ظاهرٌ و هذا القسم و هو الَّذي جعله الفاضل الشارح، ثالث الاقسام الاربعة الَّتى اوردها هو.

قوله : «و لا يجوزُ ان يكون شيان كُل واحدٍ منهما يقام مع الآخر ضرورةً، لانه ان لم يتعلَّق ذات احدهما بالآخر، جاز ان يقوم كُل واحدٍ منهما و ان لم يكن مع الآخر، و ان تعلَّق ذات كُل واحدٍ منهما بالآخر، فلذات كُل واحدٍ منهما تأثير في ان يتمَّ وجود الآخر و ذلك ممَّا قد بان بطلانه.»

القول: و هذا هو الَّذي تكونُ اقامة فيه مع الآخر و حمله الفاضل الشارح على القسم الرَّابِع من الاقسام الاربعة المذكورة الَّتى اوردها هو، و هو كون كُل واحدٍ منهما غير محتاج الى الآخر، و بيان هذا القسم هو ان ذات كُل واحدٍ من الشَّيْنَيْنِ الَّذَيْنِ يوجد كُل واحدٍ منهما مع الآخر، لا يخلو اما ان يتعلَّق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجهٍ من الوجود، او لم يتعلَّق به اصلاً، فان لم يتعلَّق، جاز وجود كُل واحدٍ منهما منفرداً عن الآخر، و ان تعلَّق، فلذات كُل واحدٍ منهما تأثيرٌ ما في ان يتمَّ وجود الآخر و هذا هو القسمُ الاول بعينه الَّذي بان بطلانه.

و الحاصلُ، هذا القسمُ يرجعُ اما الى عدم التَّلازم، او الى الدَّور المذكور و لاجل هذا المعنى، ذكرنا من قبل انَّ المعلولين المُنتسبين الى علَّةٍ واحدةٍ، اذا لم يكن بينهما ارتباط، بوجهٍ يقتضى ان يكون بينهما تلازمٌ عقليٌّ، لم يكن بينهما الاً مصاحبةً اتِّفاقيةً فقط، و

يستلزمُ بطلان التَّلازم بينهما، على انَّ النَّقض لا ينحصرُ في المُتضايين، بل هو لازمٌ بالقضايا المُتلازمة في بابي العكس و تلازم الشرطيات و غيرهما، فانَّ السَّالبة الدَّائمة - مثلاً - ينعكسُ سالبةً دائمةً و تلازمها، و لا توقَّف لاحدهما على الأخرى، فلو استلزم الاستثناء صحَّة الانفراد، لم يتحقَّق بين القضيتين تلازمٌ اصلاً، م.

اعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب هيهنا بيان أن الشئيين، اذا كان كُل واحدٍ منهما غنياً عن الآخر، وجب صحة وجود كُل واحدٍ منهما، مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة، بل ما زدتم ألا إعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات، لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثلاً من الموجودات، فإن الاضافات لا توجد ألا معاً أنه ليس لواحدة حاجة الى الأخرى، لأن إحدى الاضافتين، لو احتاجت الى الأخرى، لتأخرت عنها، فلا يكونان معاً، وللزم من احتياج الأخرى اليها الدور.

- فان قلتم: هذا التلازم، لا يعقل ألا في الاضافات،

قلنا: دعوى انحصاره في الاضافات، مفتقرة الى بيّنة، والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنياً من غيره، ليس ألا صحة وجوده مع عدم الغير، وكون البيان هو الدعوى بعينه، يدل على أن الدعوى واضح بنفسه، غير محتاج الى برهان، وإنما اعيد ذكره بعبارة أخرى، ليرفع الالتباس اللفظي، وأما المتضايقان، فليس كُل واحدٍ منهما غنياً عن الآخر، كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائراً كما الزمه، بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كُل واحدٍ منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تُسمى مضافاً حقيقياً، فاذن كُل واحدٍ منهما، محتاج لا في ذاته، بل في صفة تلك الى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً.

ثم اذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور، وحدثت جملتان كُل واحدةٍ منهما محتاجة لا في كُلها، بل في بعضها الى الأخرى، لا الى كُلها، بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى، فظن أن الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك، فان ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه، ولا على سبيل الدور.

و ظهر من ذلك ^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايقين، ليست من جنس ما تقدّم

١. قوله: «و ظهر من ذلك»، جواب سؤال قدّمناه وهو أن الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علّة للآخر والى ما يكون معلولى علّة يُقيم كلّاً منهما بالآخر او معه، فالتلازم بين المتضايقين ليس من القسم الاول، لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني، لأنه احاله بقسميه. فاجاب بأن المعية التي بين المتضايقين، ليس من جنس ما تقدّم بطلانه، فإن ما تقدّم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود، والمتضايقان، متلازمان في التعقل، والهيولى والصورة ليستا متضايقين

بطلانه، بل هي معيَّة عقلية، معناها وجوبُ تعلُّقهما معاً، وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجهٍ وهو تعلُّق كُلِّ واحدةٍ منهما بالأخرى من غير دور، وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتاً من الهيولى، وأما لم يكن تعلُّقهما، تعلُّق التضايف، لأنَّ المتضايفين، لا يُمكن ان يعقلا مُنفردين بخلافهما، ولذلك احتيج مع تعقُّل الصورة البيِّن وجودها، الى اثبات الهيولى، ثمَّ انَّ التضايف يعرُضُ لهما بعد تعلُّقهما، كما في سائر انواع المُضاف المشهور.

قوله: «فبقى أنَّه انما يكونُ التعلُّق من جانبٍ واحدٍ، فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلُّق والمعيَّة على السواء»^(١)
قد تبين ممَّا مرَّ، أنَّ التلازم ينقسم الى ما يكون التعلُّق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من

و انما يعرُضُ لهما التضايف، كما يقال: الهيولى قابلةٌ والصورة مقبولةٌ.
- فان قلت: لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقص في التلازم، بين الماهيتين نقضاً،

- فنقول: التلازم بين الماهيتين، لما جاز بدون الاحتياج، فلم لا يجوزُ التلازم بين الوجودين كذلك على أنَّ من النقوض البنتين المنحيتين لا يقومُ احدهما الا مع قيام الآخر وهو تلازمٌ بين الوجودين وحاصلُ هذا البرهان على طوله، أنَّ الهيولى والصورة، لما تلازما، فاما ان يستغني كُل منهما عن الأخرى فلا تلازم، واما ان يحتاج احدهما الى الآخر، فحينئذٍ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محالٌ، او من جانب الهيولى، فالصورة اما يكون علَّةً مطلقةً وهو ايضاً محالٌ او جزءً علَّةً وهو المطلوب وهو منقوضٌ بالاعراض اللازمة الهيولى كالشكل والمقدار واللون والايان، فانَّ الهيولى والشكل، مُتلازمان ولا يجوزُ الاستغناء ولا حاجة الشكل، فيلزمُ احتياج الهيولى الى الشكل، فيكون الشكل صورةً جوهريةً وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البذل، ومعارضُ بانَّ الصورة حالةٌ في الهيولى ومن ضرورة الحلول، احتياج الحال في وجوده الى المحل، فكيف يكون جزءاً من علَّة، و يُمكن دفع هذه المعارضة، بانَّ الاحتياج في الوجود، لا يُنافي الاستغناء بحسب الماهية، فمن لم يقو على دفعها، ذهب الى عدم تقدُّم الصورة وهو عدولٌ عن تفسير القوم، فانَّ الصورة، لو لم يكن مُقيمة الهيولى، لم يكن صورة ولا محلها هيولى، م.

١ - «سواء»، خ.

غير عكس، والى ما يكون لكل واحدٍ منهما بالآخر. وإذا بطل القسم الاخير، ثبت الاول و هو الذى قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام، هى كون الصورة علّةً أو آلةً واسطةً أو شريكةً للعلّة وقد ابطال منها ايضاً قسماً وبقي واحدٌ وهو كونها شريكةً للعلّة.

قوله: «و للصورة فى الكائنة الفاسدة، تقدّم ما، فيجب ان تطلب كيف هو^(١)».

أما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر، لأنّ تصوّر التّقدّم فيها مع كونها مستجدّةً على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد، وكيفية التّقدّم، هى ما صرح بها فى الفصل التّالى لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئاً آخرأ فى العليّة و التّقدّم على الهيولى من حيث هى صورة ما، لا من حيث هى صورة معيّنة، فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرّة الوجود، كالهيولى.

• اشارة •

«أما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام^(٢) الباقية، و هو ان تكون الهيولى توجدُ

١. قوله: «فيجب ان يطلب كيف هو»، كيفية تقدّم الصورة، أنّها وحدها ليست علّة للهيولى، بل مع شىء آخر، واما ان عليتها و تقدّمها من حيث هى، لا من حيث هى، قصورة معيّنة، فهو بحث عن التّقدّم، لا عن كيفية التّقدّم و كان مستدرکاً فى هذا المقام، م.

٢. قوله: «اشارة»، أما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام، اعلم أنّه لما ثبت ان بين الهيولى و الصورة تلازماً و ظهر أنّه لا يجوز ان يحتاج كلّ منهما الى الآخر، و لا يجوز ان لا يحتاج شىء منهما الى الآخر و لا يجوز ان لا يحتاج شىء منهما الى الآخر، فتعيّن ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر، ظهر أنّه يمتنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى، فلم يبق ألّا ان الصورة علّة لوجود الهيولى، فلا يخلو اما ان يكون علّةً مستقلّةً، او لا يكون، بل جزء علّة و الاول باطل، فقد صحّ ان الصورة جزء علّة، فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شىء آخرأ، اذا اجتماعاً ثم وجود الهيولى، ثم انّ ذلك الشىء ساءً اصلاً لوجهين؛ احدهما الاصل فى العليّة، لانه الواحد بالشخص المستمرّ الوجود كالهيولى، و الثانى أنّه يُفيدُ اصل الوجود من حيث كونها بالقوّة.

- فان قلت: كون الهيولى بالقوّة، عبارة عن امكان وجودها مع عدمها، فهيها امران؛ امكان الوجود و هو غير مُستفادٍ عن الشىء، بل هو بالذات، و عدمها و هو ليس من المبدأ، فاستناد وجود الهيولى بالقوّة الى السّبب الاصل، لا معنى له.

- فنقول: الهيولى، ما به الشئ بالقوة و الشئ ههنا الجسم، فانَّ الجسم بالقوة عند الهيولى، و يصير بالفعل عند وجود الصورة، فالمراد أنَّه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتَّى اذا حصلت الصورة، صارت مجسمة بالفعل، فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم، و الصورة لا تفيدهُ الاَّ اخراج وجود الهيولى المُستفاد من السبب الاصلى بالفعل فى التجسم، لا فى معنى الوجود.

و فى قوله: «و هو كما ذكرناه موجودٌ ثابتٌ مُفارقٌ»، تنبيهٌ على ترتيب الموجودات و الانسباق من الطبيعيات، فانَّ السبب الاصل، لا بدَّ ان يكون دائم الوجود، لدوام وجود الهيولى و ان يكون مفارقاً عن المادة، فانه لو كان جسماً او جسمانياً، اشتمل على مادةٍ و صورةٍ، فيكونُ الصورة، علّة لها مع غيرها، فان انتهى الى المُفارق فذلك و الاَّ عاد بعض المحالات، كما يلزمُ ان يكون الصورة علّة تامّة للهيولى و هو محالٌ.

و ذلك المبدأ المُفارق، اما ان يتوقّف تأثيره على الجسم و حينئذٍ يعودُ المحالات ايضاً، او لا يتوقّف، فاما ان يكون واجب الوجود او العقل و لما كان فى الاجسام كثرةً، استحال صدورهما عن واجب الوجود، فتعيّن صدورهما من العقل، فقد علمنا انَّ لكلّ جسمٍ من الاجسام مبدأً مفارقاً يسمّى «عقلاً» يوجّد الصورة الجسميّة و بتوسطها و اعانتها هيولاها، فقد حصل الانسباق من عالم الاجسام الى عالم المُجرّدات و من الشاهد الى الغائب، و اما المعين بتعقيب الصورة، فالقطعُ بانَّ المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور، اذا الكلام انما هو فى الصورة فلحد الاقسام الباقية، انَّ الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها و هو اللازمُ من القسمة و قد صرح بذلك فى «الشفاء» حيث قال:

فيجبُ اذن، ان يكون علّة وجود المادة، شيئاً مع الصورة، حتَّى يكون المادة انما تفيضُ وجودها عن الشئ لكلّ يستحيلُ ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة، بل انما الامرُ جميعاً بهما فيكون تعلقُ المادة فى وجودها بذلك الشئ و بصورة كيف كانت، ثمَّ انَّ بعض الاذهان، قد اناسق من قوله: «يوجد عن سببٍ اصلٍ و عن معيّنٍ» الى انَّ الصورة جزءُ العلّة الفاعليّة، حتَّى انَّ العلّة الفاعليّة للهيولى، مجموعُ الامرين اى العقل و الصورة من حيث هى. و لهذا يُقال انَّ الصورة، شريكةُ لعلّة الهيولى، لكنك تعلمُ انَّ البرهان لا يدلُّ الاَّ على أنَّها جزءُ العلّة، و اما أنَّها جزءُ العلّة الفاعليّة، فالبرهان لا يساعد عليه.

قيل: المرادُ بالعلّة فى التقسيم العلة الفاعليّة حتَّى يكون تقرير البرهان أنَّهما لما تلازمتا، فاما ان

عن سببٍ أصليٍّ و عن معيّنٍ بتعقيب الصّور، اذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى.»
 لما بطل الاقسام المُحتَملة ألاً واحداً و هو أنّ الصّورة جزءُ العلة، ثبت أنّه حقٌّ، فصّرَح
 به في هذا الفصل، و اشار بقوله: ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السّابق، و بين أنّ
 الشّيء الذي يُشارك الصّورة في العلّية، ما هو و هو الذي سمّاه سبباً أصلاً و أنّما سمّاه
 أصلاً، لأنّه المُستمرُّ الوجود المُستحفظ لوحدة العلة على ما مرّ، و ايضاً لأنّه الذي يُفيدُ
 اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوّة، فإنّ الصّورة لا تفيدُ ألاً اخراج ذلك الموجود

يكون احديهما علةً فاعليّةً للأخرى، او لا يكون و الثّاني باطلٌ و الّل لكانا معلولى علةً فاعليّةً
 يُقيمُ كلّاً منهما بالآخر او معه و كلاهما مُحالان، فاذا كان احديهما علةً فاعليّةً، لم يجز ان تكون
 هي الهيولى، و الصّورة ليست علةً مستقلةً، فيكون جزءُ العلة الفاعليّة، و لو حملنا العلة كذلك
 على العلة الفاعليّة، لم ينحصر القسم الثّالث فيما يكون العلة الثّالثة يُقيمُ كلّاً منهما بالأخرى، او
 معه لجواز ان يُقيم احدهما بالآخر من غير عكس و لم يلزم الخلف لجواز ان يكون احديهما علةً
 غير فاعليّة و قد مرّ مثل هذا غير مرّة.

قال الامام: المُعيّنُ هو الحركة السّرمديّة، لأنّ الوجود المبدأ المُفارقُ لا يكفي في وجود الصّور
 المُتَعاقبة و ألاً لكانت دائمة الوجود، فيتوقّف، فيصاحبها على حدوث شيءٍ يكون سبباً لاستعداد
 صورة صورة و حدوث ذلك الحادث، يتوقّف على حادثٍ آخر، و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ هذا، لا
 ينافي ألاً بحركة سَرمديّةٍ مُتجدّدةٍ، فهذه الحركة السّرمديّة، هي المعيّن للسّبب الاصلى، بتعقيب
 الصّورة.

قال الشارح: لما كان المعيّن هو السّبب المُقتضى لتعقيب الصّورة و السّبب المُقتضى لتعقيب
 الصّور هو علة الصّور المُتجدّدة و علة الصّور المُتجدّدة، لا يتمّ بمجرد الحركة السّرمديّة، لأنّها
 معدّة و المُعدّات لا يكون موجودةً، بل لأبد لها من المبدأ المُفارق و من احوال أخرى اتّفاقيّة و
 فيه نظرٌ لأنّه لو كان المعيّن هو العلة الثّامّة للصّور المُتجدّدة و من اجزائها الهيولى، لزم ان يكون
 الهيولى علةً لنفسها و أنّه محال، و ايضاً يرجعُ كلام الشيخ الى أنّ الهيولى يُوجدُ عن السّبب
 الاصلى و عن السّبب للاصل مع احوال آخر.

وقوله: «من وجه»، لا وجه له، لأنّ دخوله في المعيّن على ذلك التّقدير ضروريٌّ و ايضاً لو حمل
 المعيّن الباقي الذي هو ان يكون الصّورة جزءُ العلة و كون علة الصّورة جزئاً لا يستلزم كون
 الصّورة جزئاً، م.

المُستفاد منه الى الفعل و تبقيته و هو كما ذكرنا موجودٌ ثابتٌ دائمٌ الوجود، مفارقٌ عن المادّة و ممّا يتعلّقُ بها من الجسمانيّات و الّا لعاد بعض المحالات المذكورة، و قد يُسمّى عقلاً كما سيجي ذكره و بيان صفاته.

و اما المعين بتعقيب الصّور، فهو السّبب الّذى يقتضى تعقيب الصّور و سمّاه «معيناً»، لانه يُفيدُ بواسطة المُستمرّة الوجود، و قد ذهب الفاضل الشارح الى انّ ذلك المعين، هو الحركة السّرمديّة الّتى تفيدُ الهيولى الاستعدادات المُتعاقة لقبول الصّور المُتجدّدة المُتعاقة.

و القول: أنّها ليست بكافيةٍ فى تعقيب الصّور، لانّ حصول الاستعداد، لا يكفى فى وجود الشّىء، فانّ العلة المُعدّة، ليست من العلل الموجدة، بل يحتاجُ فى مع ذلك الى مفيضٍ لاصل وجود الصّورة، كما ذكر هو ايضاً فى كلامه، وجه الاحتياج اليه و هو السّبب الاصلى بعينه على ما سيأتى بيانه، و الى احواله اتّفاقية من خارج طبيعيّة او قسريّة، يتحدّد بها ما يجبُ من المقدار و الشّكل على ما مرّ، فالعلة التّامة لوجود الصّورة المُتجددة، هى مجموع ذلك، و المُعينُ ان حمل على علة الصّورة، فينبغى ان يحمل عليها باسرها و حينئذٍ يكونُ السّبب الاصلى ايضاً داخلّاً فى المعين من الوجه، و يحتملُ ايضاً ان يحتملُ المُعين على طبيعة الصّورة من حيث هى صورة و يكونُ تقدير الكلام و هكذا عن سببٍ اصيل و عن معينٍ يتحصّلُ وجوده عن السّبب الاصلى بتعقيب الصّور، فيكونُ فاعلُ التعقيب هو السّبب الاصلى، و لعلّه سمّاه اصلاً، لاجل أنّه علةٌ بالوجهين؛ احدهما بلا توسط، و الثّانى بتوسط المُعين الّذى هو الصّورة، فهو اصلٌ فى العلية مُطلقاً، و على التّقديرين جميعاً.

فقوله: «اذا اجتماعاً، ثم وجود الهيولى»، يُريدُ به اجتماع السّبب الاصلى و الصّورة من حيث هى صورة^(١)، لانّ العلة التّامة القريبّة، هى مجموعُهُما و هو مُستمرّ الوجود على

١. قوله: «و على التّقديرين جميعاً، فقوله: اذا اجتماعاً ثم وجود الهيولى، يريدُ به اجتماع السّبب الاصل و الصّورة من حيث هى صورة»، هذا انما يتمّ لو كان المرادُ بالمعين، الصّورة من حيث هى صورة، لانّ ضميرُ اجتماعاً، يرجعُ الى السّبب الاصل المعين، نعم يحتملُ ان يُقال: على التّقدير الاول، يعودُ الضمير الى السّبب الاصل و الصّورة فى قوله: «بتعقيب الصّورة»، لا الى نفسها، بل

ما مرّ، فاذا الصور المتعاقبة^(١)، شريكة للسبب الاصلى فى اقامة الهيولى بما يُشارك به الصورة الزائلة و جاعلة للمادة جوهرًا غير الذى كان بالفعل بما يُخالفها من الاحوال النوعية.

قوله: «و تشخص بها الصورة و تشخصت هى ايضا بالصورة» على وجه يحتمل بيانه

-
- الى ما يشتمل عليها وهى الصور المطلقة، لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه، م.
١. قوله: «فاذا الصور المتعاقبة»، اى الصورة اللاحقة، شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى ومنوعة للجسم، اما شركتها للسبب الاصل، فهى بطبيعتها اتى بها يُشارك الصور الزائلة، واما تنوعها و بخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة، فهى يجعل المادة نوعاً، غير الذى كان بالفعل، بما يُخالفها من الاحوال النوعية، م.
 ٢. قوله: «و تشخصت هى ايضا بالصورة»، قال الامام اراد ان يُشير الى كيفية تشخص كُل واحدٍ منهما بالآخرى و هى تشخص كُل واحدٍ منهما بذات الآخرى.
 ٣. فان قلت: ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخص كُل واحدٍ منهما بالآخرى، بل ليس كلامه الا ان كُل واحدٍ منهما يتشخص بالآخرى.
 ٤. فنقول: قوله «على وجه يحتمل بيانه كلام»، اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها، ولهذا قال: اراد ان يُشير، ثم تقرير شرحه، ان فى هذا الكلام لطيفة و هى انهم قالوا: كُل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاصٌ انما يتشخص بالمادة، و يرد عليه سؤال و هو انه لو كان تشخصه بالمادة، فتشخصها ان كانت بمادةٍ اخرى، تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال، فيقال: لا نسلّم لزوم التسلسل، بل تشخص المادة بالصورة، كما ان تشخص الصورة بالمادة.
 ٥. فان قيل: التسلسل و ان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا.
 ٦. اجاب بان تشخص كُل منهما بذات الآخرى، فلا دور. و لقائل ان يقول: الدور لازم، لان تشخص كُل منهما بذات الآخرى، موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الآخرى و انضمام ذات احدهما الى ذات الآخرى موقوف على تشخص كُل واحدٍ منهما، لان المطلق ليس بموجود و انضمام ما ليس بموجود الى غيره محال، و يمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى الماهية و لا يتوقف انضمامها على وجودها و الا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها و انه محال.

كلام غير هذا المجمل.»

قال الفاضل الشارح: لما بينَ كَيْفِيَّةَ تَعَلُّقِ وجود الهِيُولَى بوجود الصُّورَةِ، اراد ان يُشِيرَ الى كَيْفِيَّةَ تَشَخُّصِ كُلِّ واحدةٍ منهما بالأخرى، ثمَّ انَّ فيه شيئاً و ذلك انا قد بينّا فيما مضى، انَّ كُلَّ نوعٍ يحتملُ ان يكون له اشخاصٌ كثيرةٌ، فذلك النوع انما يتشخصُ بالمادّة، فتشخصُ تلك المادّة، ان كان المادّةُ أخرى، لزم التّسلسل، فزعم الشيخ ههنا انَّ كُلَّ واحدةٍ منهما،

قال الشّارحُ تشخّصُ الهِيُولَى بذات الصُّورة معقولٌ، لانَّ الهِيُولَى انما تصيرُ هذه الهِيُولَى، لا بهذه الصُّورة بل بصورةٍ ما، و اما تشخّصُ الصُّورة بذات الهِيُولَى، فغيرُ معقولٍ لوجهين: الاول، انَّ هذه الصُّورة، يمتنعُ ان يُفارقَ هذه المادّة، فهي متعلّقةٌ بهذه الهِيُولَى بالضرورة، و الثّاني، انَّ الهِيُولَى قابلةٌ فلا يكون فاعلةٌ للتّشخّص.

- فان قيل: اذا استحال ان يكون الهِيُولَى علّةً للتّشخّص، فما بالهم يقولون: كُلُّ نوعٍ متعدّدٌ و انما يتشخصُ بالمادّة.

- اجاب بانّ المراد انَّ المادّة، علّةٌ قابلةٌ اما العلّةُ الفاعلة، فهي الاعراض المُكتنفة بالمادّة المُسمّاة بالمشخصّات، فعلى هذا، لا يتمُّ هذا الوجه، لجواز ان يكون تشخّصُ الصُّورة بذات الهِيُولَى، على انَّ ذات الهِيُولَى فاعلةٌ لتشخصّها، بل قابلةٌ كما انَّ تشخصّها بالهِيُولَى المعيّنة من حيث هي، قابلةٌ لا من حيث هي فاعلةٌ، بخلاف تشخّصُ الهِيُولَى بالصُّورة المُطلقة، فانه من حيث أنّها فاعلةٌ لتشخصّها.

- لا يقال: لا شكَّ انَّ التّشخّصَ واحداً بالعدد و الصُّورة المُطلقة، ليست واحدةً بالعدد و قد تقرر انَّ فاعل الواحد، يمتنعُ ان لا يكون واحداً بالعدد، فامتنع ان يكون الصُّورة المُطلقة فاعلةً لتشخصُ الهِيُولَى.

- لا تأقول: ليس المرادُ بكونها مشخصّة و فاعلةً للتّشخص، أنّها مبدئٌ لتشخصُ الهِيُولَى، بل كونها حالةً في الهِيُولَى بشخصها، لازمةً لها بنوعها و ذلك كذلك، و اما انضمام الوجود الى الماهيّة، فهو في العقل و ليس الموجود في الخارج امرين؛ وجودٌ و ماهيّةٌ، بل اذا حصل الموجود في العقل، فصله اليهما.

- فان قلت: هذا كلامٌ على سند المنع.

- فنقول: المُقدّمةُ القائلة بتوقّف انضمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدّمةٌ بديهيّةٌ لا يقبل المنع و التّقضُ مندفعٌ بما ذكرناه، م.

اعنى الهيولى والصورة، تشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور، لأننا نجعل كل واحدة منهما علّة لتشخص الأخرى.

- ولقائل ان يقول: ان تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى، متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما، الى ذات الأخرى، وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الأخرى، متوقف على تشخص كل واحدة منهما، فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود ولا ينضم اليه غيره.

- ويمكن ان يجاب عن ذلك، بان يمنع المقدمة، فان انضمام الوجود الى الماهية، لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً، فكذا هيئنا.

القول: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول، فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها، لاجل الصورة تعينها، لا من حيث انها هذه الصورة، بل من حيث انها صورة ما - كما مر - واما تشخص الصورة بذات الهيولى، فليس بمعقول لوجهين؛

الاول، ان هذه الصورة، لم تصر هذه الصورة بعينها، لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما، فان هذه الصورة، لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما، بخلاف الهيولى، فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة، فاذن تشخص الصورة بالهيولى، يكون من حيث هذه الهيولى، لا من حيث هي مطلقة.

والثاني، ان ذات الهيولى، هي حقيقة القابلية والاستعداد، فكيف تصير علّة و فاعلاً للتشخص، بل قد قيل: ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص، فذلك النوع انما يتشخص بالمادة، اى يتشخص بهما من حيث هي قابلة للتشخص، فيصير النوع لاجلها كثيراً، لا من حيث هي فاعلة لذلك، بل الفاعلية هي الاعراض المكتتفة لها كالوضع والابن ومتى و امثالها المسماة بالمشخصات، فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة، من حيث هي قابلة لتشخصها، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور، وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم.

واما قول الفاضل الشارح: الشئ المطلق غير موجود، فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق، يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق، كما مر ذكره. والاول موجود في الخارج والعقل، واليه نذهب هيئنا، والثاني موجود في العقل، دون الخارج، فاذن ليس بصحيح ان يقال: انه غير موجود اصلاً.

و اما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية، فغير صحيح ايضاً، لانهما امران عقليان و لا يصحُ الحاق الامور الخارجية - من حيث هي خارجية - فى احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية.

• وهم و تنبيه^(١) •

«او لعلك تقول: لما كان كُلُّ واحدٍ منهما يرفع الآخر برفعه، فكلُّ واحدٍ منهما كالآخر فى التقدّم و التأخر. و الذى يُخلصك من هذا، اصلُ نتحققه و هو انّ العلة كحركة يدك بالمفتاح، و اذا رفعت، رفع المعلول كحركة المفتاح، و اما المعلول، فليس اذا رفع رفع العلة، فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك و ان كان معه، بل يكون انما امكن رفعها، لانّ العلة و هى حركة يدك، كانت رفعت و هما اعنى الرّفعين معاً بالزمان و رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات، كما فى ايجابيهما و وجوديهما.»

لما ثبت انّ التلازم بين الصّورة و الهوى، هو بسبب احتياج الهوى الى الصّورة من حيث الذات لا بالعكس، وردّ عليه شكٌ و هو انهما لما تلازما فى الرّفع، فليس احدهما بالتقدّم او التأخر اولى من الآخر و هذا الشك لا يختصّ بهما، بل هو واردٌ على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة و بين معلولها. و الجواب انّ التلازم فى الرّفع، انما يكون من جهة الزمان و لا يكون من حيث الذات، بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر، و لذلك قيل: عدمُ العلة، علةُ العدم، كما كان فى جانب الوجود ايجابُ العلة مما يوجد هما، اقدم من ايجاب المعلول و وجود العلة اقدم من وجود المعلول.

١. قوله «وهم و تنبيه»، لما بين انّ الصّورة متقدمة على الهوى بدون العكس، اورد عليه سؤالاً و هو انهما متلازمان فى الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر، فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدماً على الآخر من الآخر، فاجاب بانهما و ان تلازما فى الرّفع الا انّ رفع العلة متقدّم على رفع المعلول، كما انّ فى الوجود ايجابُ العلة و هى الصّورة هيئتها من الشئ الذى يوجد هما، اى الهوى و الصّورة معاً، اعنى العقل، متقدّم على ايجاب المعلول و هو الهوى، م.

* تذنیب *

«يجبُ ان تتلطف^(۱) من نفسك و تعلم انّ الحالَ فيما لا یفارقه صورته فی تقدّم الصّورة هذا الحال.»

الجِسْمُ الذی لا یفارق صورته، هو الفلکیّات باسرها، و بیان انّ حالها فی تقدّم الصّورة حال العنصریات، ان تعلّق واحدة من الهیولی والصّورة بالأخرى هناك ایضاً اما ان یکون من الجانبین السّواء و هو باطلٌ، اما للدّور او لعدم التّلازم، و اما ان یکون من جانبٍ واحدٍ و لا یجوزُ ان یکون المُحتاج الیه، هو الهیولی، لانّ القابل، لا یکون فاعلاً، فاذن هی الصّورة، و هی اما ان تكون علّة للهیولی او واسطةً و آلةً او جزءً علّةً و الاوّلان باطلان لما مرّ، فهی اذن شریکةً لسببٍ اصليّ، یکونُ مجموعهما علّةً للهیولی.

قال الفاضل الشّارح: فلا تفاوت بین الكلام فی الفلکیّات والعنصریات الّا بشیءٍ واحدٍ و هو أنّا قد بینّا فی العنصریات انّ الهیولی لیست هی المحتاج الیهّا، بان قلنا: انّ الصّورة اذا زالت، وجب ان یعقبها بدل و معقّب البدل، مُقیمٌ لمادّتها بالبدل و هذا لا يتصوّرُ فی الفلکیّات، بل بینّا هیئها بانّ القابل، لا یکونُ فاعلاً، و هذا البیان کان عامّاً لهما، الّا انّ الشیخ لما لم یذكر فی العنصریات هذا البیان العامّ و اقتصر على البیان الخاصّ بها، امر بالتّلفظ هیئها فی معرفة انّ الحال فیهما واحدٌ.

و اقول: و یتفاوتُ الحال فیهما ایضاً بشیءٍ آخر و هو انّ استعداد الهیولی لقبول الصّورة فی الفلکیّات، لازمٌ لذاتها مُستفادٌ من مبدعها، و فی العنصریات غیرُ لازمٍ لها، بل مُستفادٌ من الاحوال المُختلفة المُتجددة الخارجیّة الّا انّ بیان الحال فیهما، لا یختلفُ بهذا التّفاوت.

۱. قوله: «يجبُ ان تتلطف»، لا خفاء فی انّ الدلالة المذكورة، كما دلّت على تقدّم الصّورة و أنّها شریکةُ العلّة فی العنصریات، كذلك دلّت على ذلك فی الفلکیّات، على ما کرّر الشّارح بیانها، و أنّما امر بالتّلفظ قال الامام: لانّ من المُقدّمات الدّلیل المذكور، انّ الهیولی لیست محتاجاً الیهّا و قد بینّا بانّ الصّورة اذا زالت، وجب ان یعقبها بدل و هذا لا یتمشی فی الفلکیّات، لكن یُمكن بیانها فیها بانّ القابل لا یکونُ فاعلاً، فامر بالتّلفظ سوقاً للفکر الیه، و اما قول الشّارح و یتفاوت الحال ایضاً بلزوم استعداد قبول الصّورة و عدمه، فقولٌ لا تعلّق له بعلیّة الصّورة و الكلام فیها، م.

• تذيية •

«الجسمُ ينتهى ببسيطه و هو قطعة، و البسيطُ ينتهى بخطه و هو قطعة، و الخطُ ينتهى بنقطتيه و هى قطعة.»

الكميات المتصلة القارة^(١) ثلاثة انواع: الجسم التعليمي، و البسيط - و هو السطح - و

١. قوله: «الكميات المتصلة القارة»، الكم عرض يقبل القسمة لذاته، اما منفصل و هو العدد، و اما متصل، فاما ان يكون غير فار الذات و هو الزمان او قاراً و هو ثلاثة انواع يتصل بها فى النسبة نوع آخر، هو النقطة، اى نسبة النقطة الى الخط، كنسبة الخط الى السطح و كنسبة السطح الى الجسم، يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح و هو بالخط، كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهى نهاية الخط، كما انه نهاية السطح و هو نهاية الجسم.

- فان قيل: لا فائدة لذى الوضع فى تعريف الانواع الثلاثة، اذ لا مقدار الا و هو ذو وضع لان كل مقدار حال فى الجسم فهو ذو وضع.

- فنقول: ايراد الوضع فى تعريف الكميات، دال على ان المراد به، فصل الكم و هو كون الشئ ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن ان يُشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه، و قد احتراز به عن الزمان، اذ ليس شئ من اجزائه، مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، و اما الوضع فى تعريف النقطة و هو كون الشئ بحيث يُشار اليه احتراز عن المجردات، و الصور الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي، اى بلا توسط شئ آخر و الجسم التعليمي يستلزم البسيط، لا لذاته، بل باعتبار التناهي، فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه و حينئذ لا يكون له بسيط، و اما انه معروض البسيط بالذات، فمعناه ان عروض البسيط اياه، ليس باعتبار عروضه لشئ آخر، بل هو عارض له و عارض للجسم الطبيعي بالواسطة و لا منافاة بين نفى واسطة العروض و اثبات الواسطة مطلقاً، و مباحث الجسم التعليمي المذكورة بالعرض، لانه لما كان مُطبقاً على الجسم الطبيعي، تبين ماهيته و هى ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهيه، فان الاجسام الطبيعية، لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة و كذلك تشكلها، و قد افاد بقوله: «الجسم ينتهى ببسيطه» امرين:

الاول، اثبات البسيط، لانه لما انتهى بالبسيط و الانتهاء ثابت كان البسيط ثابتاً، و انما قلنا: انه ينتهى بالبسيط، فلانه ذو امتدادات ثلاث، اذا انتهى واحد منها فى جهة يبقى الامتدادان الآخران

الخط، و يتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة. فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط، والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض، والنقطة هى ذات وضع لا جزء لها، والصورة الجسمية لذاتها، تستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر - كما مر - والجسم التعليمى يستلزم البسيط، والبسيط الخط، والخط النقطة، لا لذاتها بل باعتبار التناهى، فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخله فى مباحث الماضيه بالعرض وبقيت المباحث الباقية، فاورد هذا الفصل، بعد تلك مشتملاً عليها.

واعلم ان الجسم فى قوله: «الجسم ينتهى ببسيطه»، هو التعليمى، لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى، انما يصير معروضه بتوسط التعليمى، وقد افاد بقوله: «الجسم ينتهى ببسيطه»، اثبات البسيط اولاً وكيفية لزومه الجسم ثانياً وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده، الاخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد، يقتضى بقاء الاثنين الباقيين، فاذن

فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان فى السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك، بل عند انتهائه فى جهة يعرض امتداد سار فى جهتين آخريين وكان ذلك المتخيل والفهم، وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله: «من حيث هو واحد»، احترازاً عن المخروط، فان تناهيه بنقطة، حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمية عندها، فتناهى الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط.

الثانى، كيفية لزوم السطح وهى انه يلزم الجسم، لا لذاته، بل بحسب التناهى. لا يقال: هب، ان الجسم يتناهى فى الجهات واما انه احدى الجهات فقط، فلا شك انه يوجد شئ ممتد فى الجهتين، فذلك تلك النهاية ولا نعى بالسطح الا ذلك، وكذا القول فى انتهاء السطح بالخط، اى انما ينتهى السطح بالخط، اذا كانت نهايته فى الجهة واحدة فقط، لانه حينئذ يوجد شئ ممتد فى جهة واحدة ولو انتهى السطح فى جهتيه، لم يلزم انتهائه بالخط، كما فى السطح المخروط، فان انتهائه فى جهتيه بالنقطة، وهذا لا ينافى ما قدمه من لزوم الخط، السطح باعتبار التناهى، لان المراد اعتبار التناهى فى جهة واحدة فقط، م.

الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبيسط.
وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط، و اما الخط، فهو امتداد واحد مجرد عن
الآخرين، فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلاً، ويكون ذا وضع، لأن هذه المقادير، ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك و الشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلاً، هو النقطة، فالخط
ينتهي بالنقطة و هي ليست مقدار عدم الامتداد فيها.

قال الفاضل الشارح: أما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط، بل قال: ينتهي ببسيطه، لأن
البسيط كم و النهاية من المضاف المشهورى^(١)، فأنها نهاية لذي النهاية، فاذن القول بأن

١. قوله: «و النهاية من المضاف المشهورى»، أما أنه من المضاف، فلأنه لا يعقل ألا بالقياس الى
الغير، و اما أنه من المشهورى، فلأن من خواص المضاف المشهورى، ان يحمل على نفسه مضافاً
الى الآخر، فيقال: الاب أبو الابن و الابن ابن الاب، بخلاف المضاف الحقيقى، فإنه لا يحمل على
نفسه مضافاً الى الآخر، فلا يقال: الابوة ابوة البنوة، و النهاية مضافها ذو النهاية، و يمكن ان يقال:
النهاية نهاية لذي النهاية و ذو النهاية ذو نهاية بالنهاية، فيكون مضافاً مشهورياً، فلا يكون البسيط
نهاية.

و فيه نظر لأنها اذا كانت من المضاف المشهورى، فلم لا يصدق على الكم، فإن المضاف
المشهورى، ربما يصدق على الجوهر كـ«الاب» و «الابن»، بل على كل مقولة ضرورة ان
الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات و اذا اخذت مع تلك الاضافة، كانت مضافاً مشهورياً
محمولاً على تلك المقولة قطعاً و التباين أما هو بين الاضافة الحقيقية و سائر المقولات.
قال الشارح: الجسم اذا انتهى، فهناك امران؛ احدهما السطح و الآخر النهاية، ثم ان كلا منهما
مضاف الى الجسم، فان اضفنا الاولى الى الجسم، كان سطحاً لذي السطح و ان اضفنا الثانى، كان
نهاية لذي النهاية، فهما مضافان مشهوران، فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة، لم يكن مضافاً
مشهورياً و ان اعتبرت مع الاضافة، فالسطح ايضاً مع الاضافة مضاف مشهورى، فجاز ان يحمل
النهاية عليه.

نعم، عروض السطح للجسم، بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت
النهاية له، فلا يكون السطح نفس النهاية، بل مقارن و مستلزم له فمحصل كلامه الرد على الامام
اولاً و تحقيق المغايرة بين السطح و النهاية ثانياً.

فان قلت: غاية ما في الباب، ان السطح ليس نهاية لكنه قال: به ينتهي الجسم وليس كذلك بل

البسيط نهاية الجسم خطأ، بل هو الذى به ينتهى الجسم.

والقول: التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلاثة امور؛ اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين، وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق، وثالثها اضافة عارضة الى الجسم، وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له، اذ هو مقارن ومستلزم للاول، واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول، كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح، واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية.

قوله: «و الجسم يلزمه السطح، لا من حيث يتقوم جسميته به، بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسماً، فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً امرٌ يدخلُ فى تصوّره جسماً و لذلك قد يُمكن قوماً ان يتصوّروا جسماً غير متناهٍ الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه.» قال الفاضل الشارح^(١): مرادة ان السطح والتناهى، ليسا جزئين لماهية الجسم، لا مكان

الامر بالعكس.

فنقول: الباء ليست للسببية، بل بمعنى «المعية» وقد اشار اليه الشارح بقوله: «اذ هو مقارن له».

٢.

١. قوله: «قال الفاضل الشارح» مرادة ان السطح والتناهى ليسا جزئين الجسم و انما امتنع تصوّره بدون تصوّرهما وليس كذلك، لانه يتصور جسم غير متناهٍ، واعتراض عليه باننا نتصور الجسم، ثم نثبت تألفه من الهولى والصورة، فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين؛ اما لان تصور الشئ لا يستلزم تصور اجزائه، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما، والتصور المستلزم لتصور الاجزاء، هو التصور بكنه الحقيقة وكيفما كانت المسئلة، فلم لا يجوز ذلك فى السطح والتناهى؟

قال الشارح: الاجزاء قسمان؛ اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل، واجزاء فى الوجود، وهى المادة والصورة، وتصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية، لا على تصور الاجزاء الوجودية، بل يُمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان فى الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية، كما اذا حددنا الجسم الذى يقبل الابعاد الثلاثة، ففى القبول اشارة الى المادة وفى الابعاد اشارة الى الصورة.

انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما، حين يتصوّر جسمٌ غيرُ مُتناهٍ والشَّيءُ لا يتصوّرُ إلّا

إذا تمهّد هذه المقدّمة، فنقول: لم يرد الشيخ أنّ السطح والتّناهي، ليسا بجزئين عقليين للجسم، فإنّ ذلك غيرُ معقولٍ أصلاً إذا اجزاء العقلية محمولةٌ وهما لا يحملان على الجسم، فالامام لم ينتظن بكلام الشيخ، حيث حملها على الاجزاء العقلية، فيبطل كلامه دلالةً واعتراضاً، بل اراد أنّهما ليسا بجزئين وجوديين، أمّا التّناهي، فلاّنه متعلّق بطرف الجسم والمتعلّق بالطّرف، لا يكون جزءاً، وأمّا السطح فلاّنه لازمٌ للجسم باعتبار التّناهي الخارجى والجزءُ للشَّيء، لا يكون بحسب الامر الخارج، بل لذاته فقلوه: «من حيث يلزمه التّناهي»، اشارةً الى أنّ السطح ليس بمقوّم، وقوله: «بعد كونه جسماً»، اشارةً الى أنّ التّناهي، ليس بجزءٍ للجسم لتحقّقه بعده وتعلّقه بطرفه، ثمّ ربّما يتوهم أنّ السطح والتّناهي وان لم يكونا جزئين للجسم، إلّا أنّ ذا السطح والتّناهي، جزّان عقليان، فابطل ذلك بأنّهما لو كانا من الاجزاء العقلية، لم ينفكّ تصوّر الجسم عن تصوّرهما.

بقى ههنا نظران: الأوّل فى كلام الشيخ، فى هذا التّوجيه دعويين، احدهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء الوجودية، و ثانيهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدّعويين ترتيبٌ على ما وجهه، فلا يكون للقاء فى قوله: «فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً»، فائدةٌ ويمكنُ ان يقال للدّعوى الثانية دليلان: لمّى يدلّ فاء السّبية عليه، فإنّ السطح والتّناهي، لهما كانا خارجين عن حقيقة الجسم، كان ذو السطح والتّناهي ايضاً خارجين، لأنّ المأخوذ من الخارج، خارجٌ قطعاً، وأنّى وهو قوله: «قد يُمكن».

النّظر الثّانى أنّ سؤال الامام وارّد على المسطح والمتناهي فان منع استلزام تصوّر الجسم تصوّر السطح والتّناهي، كيف لا يمنع استلزام تصوّره تصوّر المسطح والمتناهي؟ والجواب أنّه يُمكن تصوّر حقيقة الجسم، بدون تصوّرهما، فإنّ حقيقته ليست إلّا أنّه جوهرٌ مركّبٌ من الهولى والصّورة وبعد تصوّر هذه الحقيقة، يُمكن ان لا يتصوّر المسطح المتناهي، بل يتصوّر جسمٌ غير مُتناهٍ واليه اشار بقوله: «ولذلك يُمكن قوماً»، فإنّ هؤلاء، لم يشبّوا الجسم الغير المتناهي، لعدم تصوّرهم حقيقة الجسم، بل تصوّروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناهٍ.

فان قُلت: هذا الجواب كان عن السّؤال على السطح والتّناهي، فلم غيره الى المسطح والمتناهي؟

قلنا: نبيّه بذلك على أنّ الامام لم يفرق بين السطح والتّناهي وبين المسطح والمتناهي، وعلى أنّ دلالته لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية وانّ سؤاله لم يرد عليها، م.

بعد تصوّر اجزائه، ثم اعترض عليه بأننا نتصوّر الجسم ونحتاجُ فى معرفة تأليفه عن الهولي والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك ألاً لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرّسوم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مُشتملة عليهما، او لكون تصوّر الشئ غير مقتضى لتصور اجزائه، وكيف ما دارت القضية، فلم لا يجوز مثله فى السطح والتّناهى؟

القول: والجواب عنه أنّ اجزاء الشئ فى العقل، اعنى «الجنس» و «الفصل»، غير اجزائه فى الوجود، اعنى «الصورة» و «المادة» والجسم يتصوّرُ باجزائه العقلية ويطلبُ بالحجة اجزائه الوجودية و ان كانت الاولى بالقوة مُشتملة على الاخيرة، فإنّ الابعاد المأخوذة فى حدّ الجسم، يدلّ على صورته والقبولُ المأخوذ فيه، يدلّ على مادّته، و السطح والتّناهى، لا يعقلُ كونهما جزئين عقليين، اذ هما بمحمولين على الجسم، فيبين الشيخ أولاً أنّهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لانّ السطح يلزمُ الجسم بسبب التّناهى المُتعلّق بطرفه و الجزء لا يكون كذلك، ثمّ احتمل ان يتصوّر كون ذى السطح و ذى التّناهى جزئين عقليين، لكونهما محمولين عليه، فيبين أنّهما ايضاً ليسا كذلك، لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما.

واعلم أنّ الشئ كما يتقوّم بجزئه العقلى و بجزئه الوجودى، فقد يتقوّم بعِلّته كالمادة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لا يتقوّم بالسطح بواحدٍ من هذه المعانى، اما الاولان فلما مرّ، و اما الاخير، فلما سيأتى و هو أنّ السطح لا يفعل الجسم. و قال ايضاً مُعتراضاً على قوله: «من حيث يلزمه التّناهى»، أنّه مُشعرٌ بأنّ السطح يلزمُ الجسم بواسطة التّناهى و هو يقتضى ان يكون عروض التّناهى للجسم، قبل عروض السطح له، و هذا باطلٌ لانّها انّ التّهاية اضافةً عارضةً للسطح^(١) و العارضُ متأخّرٌ عن

١. قوله: «لأنّا بيّنا أنّ التّهاية اضافةً عارضةً للسطح»، اى بالقياس الى الجسم، وليت شعري اين بين ذلك و ليس فى شرحه شىء دالّ عليه، ثمّ قال: و يُمكن ان يُجاب عنه بأنّ من الجائز ان يكون شىء متأخراً عن آخر فى وجوده و يكون ثبوت ذلك المتأخّر لشيءٍ ثالثٍ متقدّماً على ثبوت ذلك المتقدّم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق، أنّ بُرّهان اللّم، قد يكون الاوسط فيه معلولاً للاكبر و يكون بشيئهِ الاصغر علّة ثبوت الاكبر له، فكذلك التّهاية ههنا و ان كانت متأخرة عن السطح ألاً أنّ ثبوتها للجسم، علّة لثبوت السطح له.

المعروض، فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له؟ ثم قال: ويمكن أن يُجاب بأنَّ النهاية المتأخّرة عن السطح، يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللّمي، إذا كان معلولاً للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر.

والقول: أمّا قوله: النهاية إضافة عارضة للسطح، يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مُناقضٌ لحكمه عن قريب، بأنّها من المضاف المشهورى، فعلة نسي ذلك، ثمّ أنّه ان أخذ النهاية تارةً مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة، وتارةً مُنفردةً وجعلها بذلك الاعتبار حقيقيّة، فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض، فإنّ تلك الإضافة، لا تعقل إلّا بعد العروض، فانظر الى هذا الرّجل الفاضل، كيف يخط في كلامه ولا يُبالى أين يذهب؟ وبما حقّقناه من قبل وهو أنّ الانقطاع يعرضُ لامتداد الجسم أولاً ثمّ السطح يلزمُ ذلك الانقطاع ثانياً، ثمّ تعرّضُ لهما الإضافة باعتبارين يزيلُ هذه الشبهة.

قوله: «وأمّا السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع، فيوجد ولا خطّ، وأمّا المحور و القطبان و المنطقة، فمما يعرضُ عند الحركة، و الخطّ المُحيط للدائرة»^(١) قد يوجد ولا نقطة.»

يُريدُ بيان لزوم الخطّ للسطح و النقطة للخطّ أيضاً بواسطة التناهي، فإنّهما لا يعرضان

قال الشارحُ اعتبر النهاية هيئنا من المضاف الحقيقي و فيما سبق من المضاف المشهورى، فإن اخذها تارةً مع السطح، فصارت مشهورةً و أخرى لا معه، فصارت حقيقيّةً و إذا كانت النهاية هيئنا إضافة حقيقيّة، فهي يكون إضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعروض و إضافة العارض الى المعروض، أمّا يتحقّق بعد العروض، فكيف يكون تلك الإضافة سبباً للعروض، و فيه نظر، لأنّ إضافة العارض الى المعروض، لو وجب أن تكون بعد العروض و العروض أيضاً إضافة العارض الى المعروض، كان العروض بعد عروض آخر و أنّه محال.

و الجوابُ الحقّ، ما تحقّق من قبل أنّ هناك ثلاثة أمورٍ، النهاية، ثمّ السطح، ثمّ اضافتهما، فليست النهاية عارضةً للسطح بالقياس الى الجسم، بل بعرض الجسم أولاً، ثمّ يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية، م.

لهما مع عدم التناهى^(١) ويجب ان يعرف أولاً الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع.
 فنقول: الكرة جسمٌ يحيطُ به سطحٌ واحدٌ فى داخله نقطة، يكونُ جميع الخطوط
 الخارجة منها الى ذلك السطح مُتساوية، و الدائرة سطحٌ مستوٍ يحيطُ به خطٌ واحدٌ فى
 داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط مُتساويةً والنقطتان
 مركزاهما والخطُ المستقيم المارٌّ بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرها و اذا
 قطعت الكرة^(٢) بسطح مستوحدت فصل مشتركٌ بين السطحين هو محيطٌ دائرة على
 سطح الكرة و اذا فرضت الكرة مُتحركة حركة وضعية مُستديرة، حدثَ عليها نقطتان لا
 تتحركان هما قُطباها وقُطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة
 التى يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين، وقد تبين من ذلك ان الخط
 والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين؛ اما القطع، واما الحركة.

قوله: «و اما المركز، فعند ما تتقاطع اقطار، او عند حركة ما، او بالفرض وقبل ذلك
 فوجود نقطة فى الوسط، كوجود نقطة فى ثلاثين و سائر ما لا يتناهى، فانه لا وسط ولا
 سائر مفاصل الاجزاء فى مقادير ان بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة، و

١. قوله: «يُرِيدُ بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى، فانهما لا يعرضان
 لها مع عدم التناهى»، لقائل ان يقول: كيف يكون السطح والخط، غير المُتناهيين وقد دلَّ
 البرهان على تنهى الابعاد؟ وجوابه ان التناهى، يُطلق على معينين؛ احدهما التناهى بحسب
 الوضع وهو كون المقدار بحيث يُشار الى طرفه اشارةً حسيّةً، والآخر التناهى فى المقدار وهو
 كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدّر محدودٌ يقدره، والمراد بالتناهى، ههنا التناهى فى الوضع،
 فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا مُتناهيتين فى الوضع، اى اذا كان لهما
 طرفٌ يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهما فى الوضع، كسطح
 الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا مُتناهيين فى المقدار، لامكان فرض
 مقدّر يقدرهما، م.

٢. قوله: «واذ قطعت الكرة»، اذا توهم سطح مستوٍ تقطعُ كرة ينقسمُ الكرة الى قطعتين كُلُّ منهما
 يحيطُ به سطحٌ مستديرٌ ودائرة هى قاعدته وهى فصلٌ مشتركٌ بين القطعتين ومحيطهما فصلٌ
 مشتركٌ بين سطحيهما، هذا اذا كانت القطعتان مُتصلتين اذا انفصلتا، فلا اشتراك بينهما، م.

اذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة، فمعناه يتأتى ان يفرض فيما نقطة كما يقولون الجسم هو المُنقسم في جميع الاقطار و معناه يتأتى قسمته فيه.»

اقول: يُريدُ انَّ الدائرة لا يصيرُ مركزها موجوداً فيها، ألا باحد ثلاثة اشياء: احدها التقاطع، و الثاني الحركة، و الثالث الفرض، فانَّ تقاطع الاقطار، انما يكون على نقطة هي المركز، و حركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز، و اما الفرض فظاهراً، و اما قبل عروض هذه الامور، فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها، اى كما انَّ موضع النقطة في الثلثين متعينٌ بالقوة، قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع، فكذلك حال المركز.

ثم ذكر انَّ وقوع الفصل في المقادير، انما يكون بالقوة فقط، و لا يخرجُ الى الفعل إلا بسبب الاعراض او الفرض - كما مرَّ ذكره مراراً - قال الفاضل الشارح: لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة^(١)، حاصلٌ في الدائرة بالفعل، قبل التقاطع و الحركة و الفرض، ثم انَّ المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معينٍ و هذا الامكانُ يوجب امتياز ذلك المواضع، فاذا مركز الدائرة موجودٌ قبل هذه الاحوال، و هكذا القول في سائر النقط، فاذا

١. قوله «قال الفاضل الشارح، لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة»، لما ذكر الشيخ: انَّ وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة، كوجود النقطة في الثلثين و الثلث و الرابع و ساير الاجزاء و ان لم يمكن فرضها إلا في مواضعها المعينة، اعترض الامام بانَّ امكان حصول التقاطع، ثابتٌ في هذه المواضع، غير ثابتٍ في غير هذه المواضع و هذه الامكانات اعراضٌ مختلفة، فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل، يلزم وجود التقاطع الغير المتناهية بالفعل و الانقسام الغير المتناهى بالفعل، و ان لم يكن اختلاف الاعراض موجباً للانقسام، لم يلزم من حركة الدائرة و الكرة حصول المركز و القطبين، لانَّ الحركة انما اوجبت الانقسام، لاختلاف الاعراض، فانَّ المركز او القطبين، لما وجب ان يكون ساكنةً و ساير الاجزاء متحركةً، لزم انفصالها الكرة بالفعل، فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام، لم يلزم وجودها، اجاب بانَّ الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع، هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصوّر تلك النقاط و تلك المواضع، فوجودها لكونها مفروضة، فالامام فرض و قال: لم افرض، و هذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرأ اعتبارياً و سؤال الامام بنائاً على انَّ الامكان امرٌ وجودي عند الشيخ م.

تكونُ النِّقْطُ الغَيرِ المُتَناهِيَةِ موجودَةٌ بالفعل و يلزُمُ من ذلك الانقسام الغَيرِ المُتَناهِيِ بالفعل والقول بانَّ اختلاف الاعراض، لا يوجبُ الانقسام، فاذن الحركة ايضاً لا توجب الانقسام.

والجوابُ انَّ هذا كُلُّه فرضٌ، والفرضُ لا يرتفعُ برفع اسمِهِ مع ثبوتِ معناه، بل يرتفعُ بان لا يفرض، والدَّائِرَةُ ان لم يفرض فيها شيءٌ لم يلزمها شيءٌ ممَّا ذكر و هذا حكمٌ لا يختصُّ بالدَّائِرَةِ بل الخطُّ الواحد المُتَناهِي له مُنتَصَفٌ و مُنتَصَفُه مُنتَصَفٌ و هَلَمْ جَرَّاً و هي مُتَنازَة في نفسها عن سائرِ اجزاء الخطِّ اَلَّا أنَّها تمتازُ بالفرض و لا ترتفعُ بان تقول: أنَّها لازمةٌ و ان لم تفرض، لانَّ تصوّر المُنتَصَفِ فرضٌ، فضلاً عن التَّلَفُظِ به.

قوله: «وانت تعلمُ من هذا، انَّ الجسمَ قبل السَّطْحِ في الوجود، و السَّطْحُ قبل الخطِّ، و الخطُّ قبل النِّقْطَةِ و قد حقَّقَ هذا اهل التَّحْصِيلِ، و امَّا الَّذي يُقال بالعكس من^(١) هذا: انَّ النِّقْطَةَ بحركتها، تفعل الخطِّ، ثمَّ السَّطْحِ الجسم، فهو للتَّفهيمِ و التَّصوِيرِ و التَّخْيِيلِ، الا تَرى انَّ النِّقْطَةَ اذا فُرِضَتْ متحرِّكة، فقد فرض لها ما يتحرَّك فيه و هو مقدار ما خطُّ او سطحٌ، فكيف يتكوَّن ذلك بعد حركتها؟»

افاد ههنا انَّ هذه الامور، كيف تترتَّبُ في الوجود، و انَّ الَّذي يُقال بخلافه لتفهيم المُبتدئين، شيءٌ غير حقيقي، بل هو تخييليٌّ فقط، و الفاظُ الكتابِ غنيَّةٌ عن الشَّرح.

• تَذْيِيه •

«ما اسهل ما يتأتى لك تأمل^(٢)، انَّ الابعاد الجسمانيَّة مُمتانعةٌ عن التَّدَاخُلِ، و انَّه لا ينفذُ جسمٌ في جسمٍ واقفٍ له غيرٌ متتح عنه، و انَّ ذلك للابعاد، لا للهولي^(٣) و لا لسائر

١ - «في»، خ. ٢ - «ان تتأمل»، خ.

٣. قوله: «و ان ذلك للابعاد، لا للهولي» فانَّ الذَّراعَين، لا يجوزُ ان يصير اذراعاً واحداً و اَلَّا لكان الكُلُّ مُساوياً لجزئه، لانَّ هولي الذَّراعَين، لا يجوزُ ان يكون هولي ذراع واحد، فانَّ الهولي لا حصَّة لها في المقدار، بل نسبتُها مُتساويةٌ الى جميع الاقدار، و لانَّ صورة ذراعَين، يمتنع ان يكون صورة ذراعٍ واحدٍ، فانَّ الجسم قد يتخلخل، فيعظم مقداره و قد يتكاثف، فيصغر

الصّور و الاعراض»

يُرِيدُ بيان امتناع تداخل الابعاد^(١) الجسمانية، و كأنه يدّعى كون هذا الحكم أولياً، و

مع بقاء صورته فالشيء إما ان لا يكون له مقدار كالنقطة، فلا يمتنع من التداخل، كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كلّ تقاطع نقطة و جميع النقط، يجتمع في المركز اجتماعاً رافعاً للامتياز الوضعي، و ان كان له مقدار في الطول فقط، لم يمتنع من حيث «العرض» و «العمق»، حتّى ان وضعنا احد الخطّين بجانب الآخر، لم يحدث عرض، او احدهما على الآخر، لم يحدث عمق و أنّا انقسم السطح الى ما لا ينقسم و أنّه محالّ، و ان كان له مقدار في الطول و العرض دون العمق، لم يمتنع من حيث العمق، فاذا وضع بعض السطوح على بعض، تداخل و لا يحصل منها عمق و أنّا نلزم انقسام الجسم الى السطوح، بل التمانع من حيث المقدار، ضرورة انّ مقدارين، يكونان اعظم من احدهما، م.

١. قوله: «يُرِيدُ بيان امتناع تداخل الابعاد»، لمّا صدر الفصل بالتنبيه، فكأنه يدّعى انّ هذا الحكم أولى، و هذا المسئلة طبيعيّة لانّ البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للجسام الطبيعيّة، و كذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام، ان ما بينها بعدد مقداريّ لاخلاء.

- فان قلت: مسائل العلوم، هي المطالب التي يُبرهن عليها في ذلك العلم، فكيف يكون هذا الحكم مسئلة و هو أولى؟

- فنقول: قولهم بانّ المسائل، مطالب قول خرج مخرج الاغلب و أنّا فهمي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتيّة للموضوعات و ذلك الاثبات، ربما لا يحتاج الى برهان، الّا يرى انّ انتاج ضروب الشّكل الاول من المسائل المنطقيّة، مع أنّه بديهيّ، فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبيّة، و الاستشهاد بانّ الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للاستقراء الذي استفادت النفس هذا الحكم الاولى بسببه، اذا الحكم الاولى، ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم، فانّ الانسان اذا شاهد انّ الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر، يتنحي عنه الجسم المتمكّن فيه و تكرر منه هذه المّشاهدة، جزم بامتناع التداخل.

- فان قلت: فالحكم بامتناع التداخل، مكتسب من الاستقراء و هو احدى الحجج على المطالب و المكتسب من الحجّة، لا يكون ضرورياً بديهيّاً.

- فنحن نقول: الحصول من الحجّة، اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة، فلا بدّ في

هذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة، وأما اورد هذه المسئلة هيئنا، لتعلقها بالمقادير و لبناء نفى الخلاء عليها، والاستشهاد بانّ الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متتح عنه، تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به و بامثاله، فانّ من يتوقف ذهنه عند حكم اولى، يُنبّه عليه بالاستقراء و كذلك قوله: «و انّ ذلك للابعاد، لا للهولي و لا لسائر الصّور و الاعراض»، فانه ايضاً تنبيه على انّ الهولي و سائر الصّور و الاعراض، لا حصّة لها في العظم، ألّا بالعرض، فالابعاد الجسمانية، هي المخصوصة بالعظم بالذات، و لا شك في انّ عظمين، يجتمعان هما اعظم من احدهما، فانّ الكلّ اعظم من جزئه، و القول بالتداخل، يقتضى كون الكلّ مساوياً لجزئه.

و اعلم انّ النقطة لا حصّة لها في العظم، فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الزافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد، و الخطوط حكمها من حيث الطول، حكم الاجسام و من حيث العرض و العمق، حكم النقطة، و السطوح ايضاً حكمها من حيث الطول و العرض، حكم الاجسام و من حيث العمق، حكم النقطة و لذلك ينطبق الخطوط و السطوح بعضها على بعض، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي. فمن يحكم بانّ هذا الحكم، يشترك فيه المقادير باسرها، ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير.

• اشارة •

«انك تجد الاجسام^(١) في اوضاعها تارة متلاقية، و تارة متباعدة، و تارة متقاربة، و

الاكتساب من الحركتين؛ حركة من المطالب ليحصل من المبادئ و حركة منها اليه و ليس هناك ألّا وجدان المبادئ و الانتقال عنها الى المطلوب، كما في الحديسات و التجريبات و غيرها، م.
١. قوله: «اشارة، انك تجد الاجسام»، الاجسام اما متلاقية او غير متلاقية، فان كانت غير متلاقية، يختلف ما بينها من البعد، فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان الى غير ذلك، و هو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير.

و يختلف ايضاً احتمال تلك الابعاد، لتقدير ما يقع فيها، فمن الابعاد ما يسهه جسم محدود، و منها ما لا يحتمل ألّا الاصغر و منها ما يحتمل الاكبر و الاختلاف انما هو اختلاف مقداري، فلا

قد تجدُها في اوضاعها تارةً بحيث يسعُ ما بينها اجساماً ما محدودة القدر و تارةً اعظم و تارةً اصغر. فتبيّن ان الاجسام الغير المتلاقية، كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً، فان كان بينها خلاه غير اجسام و امكن ذلك، فهو ايضاً بعدٌ مقداري و ليس على ما يُقال: لا شيء محض و ان كان لا جسم.

يكون لا شيئاً محضاً و القائلون بالخلاه فرقتان: فرقة تزعم انه لا شيء محض، و فرقة انه بعد مستد و هو الذي سَمّوه بعداً مَظهوراً، لأنهم زعموا انه مشهورٌ مَظهورٌ عليه البديهة، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعداً ثابتاً، يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء. و قالوا: مكان العالم و جميع الاجسام التي فيها الخلاه، ابعاده مساوية لابعاد الاجسام و هو بعدٌ مجردٌ عن المادّة. فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاه.

و قول الشارح: «هذا تعريف للخلاه الذي يكون بين الاجسام و هو الذي يُسمى بعداً مَظهوراً». منظورٌ فيه، لان قول الامام: و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما، ان حملناه على عمومه، فهو الخلاه بمعنى لا شيء، و ان اراد به الجسم، فهو المشترك بين الخلاه، بمعنى لا شيء و البعد المنظور، لانه اذا لم يوجد بينهما جسم، فان لم يوجد بعداً اصلاً، فهو لا شيء و الا فهو البعد المنظور، فعلى تقدير مختص بالخلاه - بمعنى لا شيء - و على تقدير مشترك، فلا وجه لاختصاصه بالبعد المنظور.

و اما قوله: «و لا يتناول الذي لا يتناهي»، فهو غير وارد، لان المراد بالخلاه المعروف الذي هو محل النزاع، و لا نزاع في الخلاه الذي لا يتناهي و قوله: «بان فرض فيه اجساماً»، معناه فرض في الخلاه اجساماً جسمين بينهما بعدٌ محدودٌ و جسمين آخرين بينهما بعدٌ آخر، اعظم او اصغر او مساوٍ لتعذر الخلاه الواقع بين تلك الاجسام بها.

و قد ثبت في الفصل المتقدم بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادّة، لان كل بعد قابلٌ للقسمه الوهيّة بالضرورة، فيكون قابلاً للقسمه الانفكاكية، فيكون ذا مادّة، و هذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه و ليس كذلك، و اما ان البعد المتصل، تنهى عند حلول الجسم اليه، فلانه لو لم يتنح، بل ثبت له دخل الجسم فيه، فيلزم تداخل الابعاد، و الذي تقرّر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية و لا يلزم منه ان البعد الجسمي، لا يدخل في البعد المجرد عن المادّة و انما يلزم لو اتفقا في الحقيقة و هو ممنوع، م.

قد تجدّها في اوضاعها تارةً بحيث يسع ما بينها اجساماً ما محدودة القدر و تارةً اعظم و تارةً اصغر، فتبيّن أنّ الاجسام الغير المتلاقية، كما أنّ لها اوضاعاً مختلفةً كذلك بينها ابعادٌ مختلفةٌ الاحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قديراً، فان كان بينها خلاء غير اجسام و امكن ذلك، فهو ايضاً بعدٌ مقداريّ و ليس على ما يُقال: لا شيء محض و ان كان لا جسم.»

يكون لا شيئاً محضاً و القائلون بالخلاء فرقتان؛ فرقة تزعم أنّه لا شيء محض، و فرقة أنّه بعد ممتدّ و هو الذي سمّوه بعداً مفطوراً، لأنهم زعموا أنّه مشهورٌ مفطورٌ عليه البديهة، و أنّ جميع الناس يحكمون أنّ بين اطراف الاناء بعداً ثابتاً، يُفارقة الماء و يحصل فيه الهواء. و قالوا: مكان العالم و جميع الاجسام التي فيها الخلاء، ابعاده مساويةٌ لابعاد الاجسام و هو بعدٌ مجردٌ عن المادّة، فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء.

و قول الشارح: «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام و هو الذي يُسمّى بعداً مفطوراً»، منظورٌ فيه، لأنّ قول الامام: و لا يوجد بينهما ما يُلاقى واحداً منهما، ان حملناه على عمومه، فهو الخلاء بمعنى لا شيء، و ان اراد به الجسم، فهو المُشترك بين الخلاء، بمعنى لا شيء و البُعد المنظور، لأنّه اذا لم يوجد بينهما جسمٌ، فان لم يوجد بعداً اصلاً، فهو لا شيء و الّا فهو البُعد المفطور، فعلى تقديرٍ مختصّ بالخلاء - بمعنى لا شيء - و على تقديرٍ مشتركٍ، فلا وجه لاختصاصه بالبُعد المنظور.

و اما قوله: «و لا يتناول الذي لا يتناهى»، فهو غير واري، لأنّ المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع، و لا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى و قوله: «بان فرض فيه اجساماً»، معناه فرض في الخلاء اجساماً جسمين بينهما بعدٌ محدودٌ و جسمين آخرين بينهما بعدٌ آخر، اعظم او اصغر او مساوٍ لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها.

و قد ثبت في الفصل المتقدم بانّ البُعد المتّصل لا يقوم بلامادّة، لأنّ كل بعد قابلٌ للقسمة الوهميّة بالضرورة، فيكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، فيكون ذا مادّة، و هذا انما يتمّ لو كان من البعد المجرد شيءٌ ينفك عنه و ليس كذلك، و اما أنّ البُعد المتّصل، تنحى عند حلول الجسم اليه، فلاّنه لو لم يتنح، بل ثبت له دخلُ الجسم فيه، فيلزم تداخل الابعاد، و الذي تقرّر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية و لا يلزم منه أنّ البعد الجسمي، لا يدخل في البعد المجرد عن المادّة و انما يلزم لو اتّفقا في الحقيقة و هو ممنوعٌ، م.

يُرِيدُ ابطال الخلاء، و القائلون به فرقتان؛ فرقة تزعم أَنَّهُ لا شىء محض و فرقة تزعم أَنَّهُ بعد ممتد في جميع الجهات، من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه و يكون مكاناً لها.

- قال الفاضل الشارح: يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما.

- و اقول: هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام و هو الذى يسمّى بعد مفطوراً و لا يتناول الذى لا يتناهى، و الشيخ قد ابطال فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى، بان فرض فيه اجساماً يختلف ابعاد ما بينها التقدّر الخلاء الواقع بينها بها، فان الاشياء المحض، لا يمكن ان يتقدّر بشىء اصلاً، ثم بيّن ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام، قابل للمساواة و التقدير، و أنّه يتجزّء على الحدود المشتركة و اضاف الى ذلك مقدّمة، هي ان كلّ ما كان كذلك، فهو اَمّا كمّ متصل، اعنى البعد المقدارى، و اَمّا ذو كمّ متّصل، اعنى الجسم و اذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم، فهو بعد مقدارى، ليس لا شيئاً محضاً، كما زعمت الفرقة الاولى و ان كان لا جسماً - كما زعمت الفرقة الثانية -

• تنبيه •

«و اذ قد تبين ان البعد المتّصل لا يقوم بلا مادة^(١) و تبين ان الابعاد الحجمية، لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف، فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينهما و لم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء».

يريد ابطال المذهب الثانى، و أنّما ابطله بوجهين و ذلك باضافة مقدّمتين ممّا تقدّم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدّم احدهما ان البعد المتّصل، لا يقوم بلا مادة و هو ممّا تبين فى باب اثبات الهيولى، و الثانية ان الابعاد الجسميّة لا تتداخل و هو ما ذكره فى فصل مفرد.

فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور، صار هكذا: الخلاء بعد متّصل و البعد المتّصل ذو مادة، فالخلاء بعد ذو مادة، فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون، و عبّر عن ذلك

بقوله: «فاذا سلكت الاجسام فى حركاتها، تنحى عنها ما بينها»، اى من الخلاء و لم يثبت لها، اى للاجسام بعد مفطور، ثم انتج من الجميع قوله: «فلا خلاء» وانما وسم الفصل بـ«التنبيه»، لانه لم يستعمل فيه مقدمه لم تتبين قبله.

• اشارة •

«و لقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى «جهة»، فى مثل قولنا: تحرك كذا فى جهة كذا، دون جهة كذا^(١)، و من المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرّك و كيف تقع الاشارة نحو لا شىء فتبين ان للجهة وجوداً.»

١. قوله: «فى مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا»، هذا مخالف لما سيجىء من ان الحركة لا يكون فى الجهة، بل عن الجهة، او اليها و لعل مجازاً، و الحقيقة ان تحرك فى سمت يتأدى الى جهة كذا، و الجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرّك على الاستقامة، او يمكن ان يقصدها بالاشارة الحسية، اى الجهة، منتهى الحركات او منتهى الاشارات، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات، فالبحث عن الامتدادات و هى المقادير، يُناسب البحث عن نهاياتها، و ما قال الامام: ان الجهة امرٌ يعرض للنهايات، كما ان السطح و الخط، امران يعرضان للنهايات، فهذا غير كلام الشارح، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم: الجهة مقصد للمتحرّك، اى شىء تمنون بالجهة؟ اهى الحيّز، فسلم ان المتحرّك يقصده، او منتهى الاشارة، فلا نسلم ان المتحرّك يقصده و الجواب ان كل اشارة يمتد الى شىء فهى ينتهى اليه و يمكن ان يقصده المتحرّك و على القياس الثانى، ان الاشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهى الى المشار اليه، فهذا الامتداد اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او لا، فان لم يكن موجوداً فى الخارج، فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجوداً فى الخارج و ان كان موجوداً يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ فى جميع الافلاك، بل سطح قاطع لجميعهما، لان الخط نهاية السطح، بل جسم، لان السطح نهاية الجسم و من البين استحالته.

و جوابه ان يقال: هب ان هذا الامتداد، ليس موجوداً فى الخارج، الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد، مشار اليه و موجود فى الخارج، غاية ما فى الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد، بل بجسم موجود هناك على ما سيأتى بيانه، م.

يريدُ اثبات الجهات، و «الجهة» هي التي يُمكن ان يقصدها المتحرّك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها، و وجه المناسبة أنّها كما سيتحقّق نهايات الامتدادات. قال الفاضل الشارح: المناسبة من وجهين؛ احدهما أنّ الخلاء يظنّ أنّه مكان، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنّها امرٌ يعرض للنهايات و الاطراف كالخطّ و السطح فهي يُناسبها.

و استدل الشيخ على وجودها بقياسين؛ احدهما أنّ الجهة مقصد المتحرّك ود المتحرّك لا يقصدُ ما ليس بموجود، و الثاني أنّ الجهة يُشار اليها و ما يُشار اليه فهو موجودٌ.

* اشارة *

«اعلم أنّه لما كانت الجهة، ممّا تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات^(١) التي لا وضع لها فيجب أنّ يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة.»
يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع^(٢) و ليست من المعقولات^(٣) المُجرّدة التي لا وضع لها، و بينه بقياس يُشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى و هو أنّ الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لا يقصد ما لا وضع له، ثمّ بيّن بهذا القياس ايضاً أنّ

١ - «المقولات»، خ.

٢. قوله: «يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع»، اى مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبيّن أنّ الجهة ذات وضع و أنّما يبيّنهُ لانّ صغرى القياس الثاني موقوفة عليها: «كلّ جهة ذو وضع و كلّ ذى وضع قابلٌ للاشارة»، و هذا القياس مُصادرة على المطلوب، لانّ الحدّ الاكبر، هو مفهوم الحدّ الاوسط، فإنّ الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة، بل بمعنى قبول الاشارة، أنّما ساقهُ الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر قول الشيخ: فيجبُ ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة» و الاولى ان يُقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتّى يكون الكلام أنّ الجهة لا بدّ ان يكون مشاراً اليها، لأنّه يقع نحوها فهي مشار اليها و اليه اشار بقوله: لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة» و امّا قوله: لوضعها»، فمعناه أنّ الجهات في نفسها و حقيقتها قابلةٌ للاشارة، م.

٣ - «المعقولات»، خ.

صغرى القياس الثانى من المذكورين و ان كان يَتَنَا بحسب التصديق، فانَ لميَّنته فى نفس الامر موقوفةً على هذا القياس و هو ان يُقال: كُلَّ جهة ذو وضع و كُلَّ ذى وضع، قابلٌ للاشارة الحسيَّة.

• اشارة •

«لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين ان وضعها فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة، و لو كان خارجاً عن ذلك، لكانتا ليستا اليها، ثم هى اما ان تكون مُنقسمةً فى ذلك الامتداد، او غير مُنقسمةٍ، فان كانت مُنقسمةً، فاذا وصل المتحرّك الى ما يفرضُ لها اقرب الجزئين من المُتحرّك و لم يقف لم يخل اما ان يُقال: أنّه يتحرّكُ بعد الى الجهة، او يُقال: يتحرّكُ عن الجهة، فان كان يتحرّك بعد الى الجهة، فالجهة وراء المُنقسم و ان كان يتحرّك عن الجهة، فما وصل اليه هو الجهة، لا جُزءَ الجهة.

فتبيّن انّ الجهة حدٌ فى ذلك الامتداد، غير مُنقسمٍ، فهو طرفٌ للامتداد و جهةٌ للحركة، فيجبُ الآن يحرص على ان يعلم كيف يتحدّد للامتدادات اطرافٌ بالطّبع و ما اسباب ذلك، و تتعرّف احوال الحركات الطّبيعية.»

يريدُ بيان ماهيّة الجهة^(١) و أنّما آخره الى هذا الموضوع، لانّ من الواجبِ تقديمُ بيان

١. قوله: «يريدُ بيان ماهيّة الجهة»، اعلم انّ حاصل ما تقرّره انّ الاشارات، يمتدُّ منا و لا شكّ انّ لها منتهى، و كذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة و هى يمتدُّ الى منتهى، فمنتهى الاشارات و الحركات، يكون بالضرورة موجود، اذا وضع فلما تبين وجود الجهة و أنّه على اى انحاء الوجود، اراد ان يبيّن ماهيّتها فهى طرف الامتدادات، لأنّه لا يجوز ان ينقسم، و تقرير السّؤال انّ قسمة الحركة الى الحركة، الى الجهة و الحركة عنها إنّما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمةٍ، فإنّها لو كانت الجهة مُنقسمة، لم ينحصر فى القسمين، لانّ هناك قسماً آخراً و هو الحركة فى الجهة، فانحصار تلك القسمة، موقوفٌ على عدم انقسام الجهة، فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة، كان مصادرةً على المطلوب.

و جوابه انّ ذلك القسم، منافٍ لماهيّة الجهة، فانّ الجهة، ما اليه الحركة، فلو كانت الحركة فى الجهة، لكانت الجهة مسافةً و أنّه محال، م.

الهئية على بيان الماهية فيبين أولاً أنها موجودة، ثم يبين أن وجودها على أي انحاء الوجود، ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد، غير منقسم وأما يتحقق ذلك لوجوب^(١) تناهي الامتدادات، فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية و طرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهةً وما في الكتاب ظاهرٌ.

ولقائل ان يقول: انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه و حركة عنه، أي حركة قُرب و حركة بُعدٍ وهذه القسمة، حاصرةٌ بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس الى ما ينقسم فيها، فغير حاصرةٍ لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه، و ايرادُ قسمةٍ لا يصحُّ بالقياس إلّا الى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب.

والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم، لا محالة تكون أما عن جهة وأما الى جهة و يعود القسمان الاولان والآخزان تكون جهة الحركة هي مسافة التي تقطع بالحركة وهو محالٌ، فاذن القسمة حاصرةٌ.

• وهمٌ و تنبيهٌ •

«لعلك تقول: ليس من شرط ما اليه الحركة، ان يوجد، فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض و لم يوجد البياض بعد، فان اختلج هذا في وهمك، فاعلم ان الامرين بينهما فرق، وايضاً فان ما تشككت به غير ضائر في الغرض، اما الفرق، فلان المتحرك الى الجهة، ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة، بل ممّا يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم، لم يكن وقت الحركة، و اما الآخر فلان الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجودٌ كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له، وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام.»

الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الحجة وهي قولنا: المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود، و تقرير الشك ان حركة الاستحالة هي التي في

الكيف - مثلاً - كالحركة من السواد الى البياض، أنما يقصد ما ليس بوجود، فاذن تنتقض كلية الكبرى.

و اجاب عنه بشيئين؛ احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان^(١) و هو ان يُقال المتحرّك في الاين، لا يقصد ما ليس بوجود، فإنّ معه يحصل المقصود، وهذا هو الفرق، والثاني، التزام الشك، لأنّ الشك غير قادح في المطلوب وذلك لأنّ الجهة التي تحصل بالحركة الى الجهة، تكون موجودة ذات وضع و هو مطلوبنا، فانما ما سعينا ألاً لأنّ نشبت كون الجهة موجودة ذات وضع، وهذا الجواب جدلي غير برهانيّ و لذلك قال: «على ان الحق هو الفرق».

١. قوله: «احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان»، اى يخصّ الكبرى بالمتحرّك في الاين، فنقول: الجهة مقصد المتحرّك في الاين و مقصد المتحرّك في الاين موجود و حينئذ لا يردّ النقض في المتحرّك في الكيف، وهذا الجواب ليس بتامّ و لا مطابق للمتن، أمّا أنّه ليس بتامّ، فلأنّ مقصد المتحرّك أمّا ان يجب ان يكون موجوداً او لا يجب، فان لم يجب، فمقصد المتحرّك في الاين لا يلزم ان يكون موجوداً، و ان وجب فمقصد المتحرّك في الكيف، يلزم ان يكون موجوداً و ألاً فما الفرق، و أمّا أنّه ليس بمطابق للمتن، فلأنّ كلامه أنّ الجهة مقصد المتحرّك، لا بـ«التحصيل» بل «الحصول» عندها وصولاً أو قريباً، و لا خفاء في أنّ مقصد المتحرّك بالحصول عنده لا بدّ ان يكون موجوداً، و أمّا الكيف، فهو مقصد للمتحرّك بالتحصيل، فيجب ان لا يكون موجوداً و ألاً لزم تحصيل الحاصل، هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المناب، م.

النَّمط الثَّانِي

فِي الْجِهَاتِ وَاجْسَامِهَا الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ

الاجسام تنقسمُ باعتبار الجهات^(١) الى ما يتقدّم عليها و يحدّدُها و هو اجسامها الاولى، و الى ما لا يتقدّمُ عليها، بل يحصل فيها و هو اجسامها الثانية.

• اشارة •

«اعلم انّ الناس يشيرون الى جهات، لا تتبدّل مثل جهة الفوق و السفّل، و يشيرون الى جهات تتبدّل بالفرض، مثل اليمين و الشمال، فيما يلينا و مثل ما يشبه ذلك فلنعدّ^(٢) عمّا يكون بالفرض، و اما الواقع بالطّبع، فلا يتبدّل كيف كان ذلك.»
يريد اثبات جسم محدّد للجهات، محيطٌ بالاجسام ذوات الجهة.
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك^(٣)، لما كانت الامتدادات التي تمرّ بنقطة و يقوم

١. قوله: «الاجسام تنقسمُ باعتبار الجهات»، اراد بيان الاجسام الاولى و الثانية و لما كانت الجهات اطراف الامتدادات و مقاطعها، كانت حدوداً فالمحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود و تعيّنهما، و الاجسام باعتبار الجهات، اما محدود الجهات و اما ذوات الجهات و هي التي تحصل في الجهات بمعنى الحصول في حاقّ الجهة، بل بمعنى القرب اليها و هي الاجسام الثانية، م.
٢ - «فلنعدّ»، خ.

٣. قوله: «قبل الخوض في تقرير ذلك»، مشهورٌ فيما بين الناس انّ الجهات ستّ، و سبب ذلك انّ الابعاد المفروضة في كلّ من الاجسام ثلاثة لا غير و كلّ بعد له طرفان، و قيّد تعريف الفوق بحسب «الطّبع» احترازاً عن الانتكاس، فانّ ما يلي الرّأس فيه، ليس بفوق، لانه ليس على الهيئة

بعضها على بعض على زوايا قوائم - اعنى ابعاد الجسم - ثلاثة لا غير، وكان لكذلك امتداد طرفان، كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة؛ اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي و يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق و التّحت، الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطّبع، و التّحت ما يقابله، و اثنتان منها طرفا الامتداد العرضي و يسميها باعتبار عرض قامته باليمين و الشمال، و اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب، و الشمال ما يقابله، و اثنتان طرفا الامتداد الباقي و يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام و الخلف، و القدام ما يلي وجهه، و الخلف ما يقابله، ثمّ يستعملها في سائر الحيوانات و الاجسام، حتّى الفلك على هذا النسق. و هذا باعتبار ما هو غير واجب^(١) و هو قيام بعض

الطّبيعية، و تعريف اليمين بحسب الاغلب، لأنّه ربما يصير الجانب القوي ضعيفاً و لا يقال له: أنّه يسار في العرف، لأنّه يصدق عليه أنّه اقوى الجانبين في الاغلب.

قال الامام نقلاً عن «الشفاء»: سببُ الشّهرة اعتباران عامي و هو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته، فأنهم يسمّون الجهة القويّة منه يميناً و ما يقابلها شمالاً و ما يلي وجهه قداماً و ما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً، و أمّا في الحيوانات ذوات الاربع، فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفّل ما يلي بطنها، و اعتبار خاص و هو أنّه يُمكنُ ان يفرض في كلّ جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة و لكلّ بُعد طرفان، فيكون لكلّ جسم جهات ستّ و اشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الآخر، فليس فوق الانسان و تحته الا باعتبار طول قامته الّذي هو الامتداد الطولي في الجسم، و لا يمينه و شماله الا بحسب عرض قامته الّذي هو الامتداد العرضي، و لا قدامه و خلفه الا باعتبار ثخن قامته و هو الامتداد الباقي و لا يكون شيب الشّهرة الا شيئاً واحداً، نعم لا يبعدان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولاً لأنّه اقرب اليهم، ثمّ أنّهم يعقلونها في سائر الحيوانات و الاجسام، و يُمكنُ ان يقال: السّابق الى اوهام العامّة أنّ الانسان لما احاط به الجنبان و عليهما اليدان و ظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الستّ ام اليمين و اليسار، فباعتبار الجنبيين، و أمّا الفوق و السفّل، فبحسب الرّأس و القدم، و أمّا القدام و الخلف فباعتبار البطن و الظّهر، و أمّا أنّ هذه الجهات مُطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم، فهو و ان كان كذلك في نفس الامر، ألاّ أنّه ليس ملحوظاً في الرّأي العامي، م.

١. قوله: «و هذا باعتبار ما هو غير واجب» اي انقسام الجهات الى الستّ، أمّا هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لأنّ الجهة

طرفُ الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر، فاطراف الامتدادات جهات، سواء كانت متقاطعةً على زوايا قائمة او لا، وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور، ليس بحق، لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض، واطراف الامتدادات، غير متناهية لا ينحصر فى عدد، و سلك الامام طريقاً آخرأ قال: الحكم بان لكل جسم ست جهات، ليس بحق، لانه ان اريد به الجهات بالقوة، ففي الكرة بل فى كل جسم، جهات لا يتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه، فلا ينحصر الجهات فى ست وهذا الكلام صحيح، لكنه قال: عدد الجهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سُمى كل حد جهة، او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات، هذا اذا كانت المضلعات اجساماً، اما اذا كانت خطوطاً، فعدد جهاتها، عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها، كما يقال: المثلث جهات ثلاث.

- فان قلت: التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح و على تقدير ان لا يكون النقط جهات، لكن الكلام فى المضلعات الجسمية، فالمثال لا يطابق المثل، فنقول: مرادة بالمضلعات، ما هو اعم من الاجسام والسطوح، لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت، وانما سُمى كل حد جهة، لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطاً او سطحاً او جسماً تعليمياً، فيكون الخطوط والسطوح جهات. وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولاً، لان كل حد النقطة او غير النقطة، لو كان جهة، لكان فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها، فبطل قوله: لا جهة فيها بالفعل، وذكر الشارح: ان هذا تسمية بخلاف ما تقرر، لانه تقرر فيما مر، ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة، وفيه نظر لان الثبات بالبرهان عدم انقسامها فى مأخذ الاشارة، والخط والسطح، غير منقسمين فى مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى.

وقيل: المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطى، لا طرف كل امتداد، حتى يكون الامتدادات التى هى الاطراف جهات، وفيه ايضاً نظر لان الذى تقرر فى آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطى فلا.

- فان قيل: قد تقرر ان الجهة مُنتهى الاشارة و الاشارة امتداد يخرج من المُشير وينتهى الى المُشار اليه و لا شك ان الامتداد الخارج من المُشير، انما هو الخط، فيكون الجهة مُنتهى الخط، فلا يكون الا نقطة.

الامتدادات على بعض، فاما ان لم يعتبر ذلك، كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات، غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة. قال الفاضل الشارح: الحكم بان الجهات ست مشهور و ليس بحق، فان الكرة لاحت لها بالفعل و لها جهات لا تتناهي بالقوة.

اقول: وهذا صحيح. ثم قال: محاذياً لبعض المتقدمين و اما المضلعات فعدد جهاتها، عدد حدودها النقطية والخطية و السطحية، ان سئنا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية - مثلاً - المثلث جهاته ثلاث.

اقول: هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ، فان المقرّر هناك ان الجهة طرف الامتداد و اضلاع المثلث ليست اطرافاً للامتدادات هي اطراف السطح، و لئرجع الى المقصود، فنقول: الجهات الست، تنقسم الى ما لا يتبدّل بالفرض و هو الفوق و السفل، و الى ما

- فنقول: الاشارات ينتهي الى سطح المحدّد، فهو مقطعها و الامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط، لو كانت موجودة في الخارج، لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار اليه في الخارج، على ان البرهان دلّ على ان جهة الفوق، هي سطح المحدّد و الحكماء باسره صرحوا به، فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي، م.

ك قوله: «فنقول الجهات الست تنقسم» الجهات الست التي يُشير الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدّلة بالفرض، و منها ما لا يتبدّل.

قال الامام: اما التي تتبدّل، فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين، فلو فرضنا الجانب الضعيف قوياً و بالعكس، لانتقل اليسار يميناً و بالعكس، و اما القدام، فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرّك اليه الحيوان بالطبع و هناك حاسة الابصار، فلو فرضنا عكس ذلك، كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس، يتبدّل الخلف و القدام، و هذا فرض غير واقع، و ما ذكره الشارح و هو التبديل التوجّه من المشرق الى المغرب، فرض واقع.

- فان قلت: هب ان فرض الامام في القدام و الخلف غير واقع، و اما في اليمين و اليسار فربما يكون واقعاً، فقد يصير الجانب القوي ضعيفاً و الضعيف قوياً.

- فنقول: لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الآن خلف الرأس و انما لم يقلب اليمين يساراً و اليسار يميناً بمجرد تبدّل الجانب القوي و الضعيف في النادر على ما مرّ، و قال ايضاً: و اما الفوق و السفل، فقد يُراد بهما، ما يتبدّل بالفرض و قد يُراد ما لا يتبدّل بالفرض، فانه ان كان

المُراد منهما ما يلي رأس الانسان و قدمه، فهما يتبدلان بالفرض و قد يُراد ما لا يتبدل بالفرض فإنه ان كان المُراد منهما ما يلي رأس الانسان و قدمه، فهما يتبدلان بالفرض، كما اذا قام شخصٌ على احد طرفي قطر الارض و شخصٌ آخر على الطرف الآخر، فالجانب الذي يلي قدم كُلٍ منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر، ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كُلٍ منهما، يذهب الى رأس الآخر، فلو فُسر الفوق بما يلي الرأس و التحت بما يلي الرجل، فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما، كان ما يلي رأس الآخر هو التحت، لا ما يلي رجله و هما يتبدلان، و ان كان المُراد منهما ما يلي السماء و ما يقابله لم يكن ما يتبدل بالفرض اصلاً و كان هذا الكلام، اعتراضٌ على الشيخ حيث اطلق القول بأن الفوق و السفل، من الجهات التي لا يتبدل.

اجاب الشارح بأنه لا يراد بالفوق و السفل ما يلي الرأس و القدم مُطلقاً و ألا ليتبدل بالانتكاس و كفى هذا القدر في بيان تبدله و لا حاجة الى الصورة التي فرضها، بل المُراد ممّا ورد في عبارتهم ما يلي الرأس و القدم بالطّبع و الجانب الذي يلي الرأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض، ليس الذي يلي القدم بالطّبع.

- فان قلت: لا شك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه و قدمه على النحو الطبيعي، فيكون الجانب الذي يلي رأس الشخص الآخر، يلي القدم بالطّبع، فيكون سفلاً بالقياس الى ذلك.

- فنقول: قوله بالطّبع، ليس صفةً للقدم، بل يتعلّق بالفعل و معنى التعلّق ان لرأس كُل شخصٍ نسبةً طبيعيةً مع الجهة، فالنسبة الطبيعية التي لرأس كُل شخصٍ مع الجهة، ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها و ألا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا جنب رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية و ليس كذلك، فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين قريباً طبيعياً ما يقرب قدم الشخص اناخر قريباً طبيعياً.

و اما ما يشبه ذلك، فهو اشارة الى يمين الفلك و شماله، فان الجانب الشرقي منه، يسمّى اليمين، لان قوّة حركته انما يظهر فيه و مقابله بالشمال كما في الانسان، و يحتمل ان يكون المُراد بما يشبه ذلك القدام و الخلف، لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين و الشمال، فلم يبق من الجهات الستّ ألا القدام و الخلف، فاذا حملناه عليهما، كانت الجهات الستّ كلّها مذكورة، و مبني الاحتمالين، ان قوله: مثل اليمين و الشمال فيما يلينا مشتملٌ على امرين، احدهما اليمين و الشمال، و الآخر ما يلينا فذلك في قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، ان كان اشارة الى ما يلينا كان

يتبدّل به وهو الاربعَةُ الباقية وذلك لانّ المتوجّه الى المشرق - مثلاً - يكون المشرق قُدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله، ثمّ اذا توجه الى المغرب، يتبدّل الجميع، فصار ما كان قُدّامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس، فهذه تتبدّل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك، فانّ القائم لو صار منكوساً، لا يصير ذ ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالیهما. والفاضل الشّارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفاً والضعيف قوياً يعنى اليمين شمالاً والشمال يميناً وهكذا فى القُدّام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع.

وقال: ايضاً الفوق والسفل، يتبدّلان بالفرض، ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فانّ قيام شخصين قطر الارض، يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما، يلي قدم الآخر، ولا يتبدّلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السّماء وما يقابله.

اقول: ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم، ما يلي رأس الشخص وقدمه، فانّا بيّنا انّ

الكلام ومثل ما يُشبه ما يلينا هو يمين الفلك، فانّ ما يُشبه ما يلينا، هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله، كما انّ ما يلينا هو يميننا وشمالنا، وان كان اشارة الى اليمين والشمال، فما يُشبههما هو القدام والخلف، ألا انّ تفسيره بيمين الفلك وشماله، انسب لانه قوله: فيما يلينا، يدلّ دلالة لطيفة على انّ المراد مثل ما يُشبه ذلك لا فيما يلينا والآ لكان قوله: فيما يلينا مُستدرَكاً، وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقيّة بانسان يكون رأسه فى جهة القطب الجنوبي ويمينه الى الشرق، وجهه الى وسط السّماء، فيكون القطب الجنوبي علوّاً والشمالى سفلاً والمشرق يميناً والمغرب شمالاً ووسط السّماء قداماً ومقابله خلفاً، وبحسب الحركة الغربيّة بانسان، يكون رأسه فى جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب، فيتبدّل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف، وما فرضه الشارحان، أنّما هو بحسب الحركة الشرقيّة، لانّ تسمية المشرق يميناً باعتباراً، واعلم انّ الشيخ أنّما قدّم هذه المسئلة على اثبات محدّد الجهات، لانّ الكلام ليس فى تحديد الجهات مُطلقاً، فانّ لكلّ جسمٍ حدّاً واحداً وحدوداً أنّما يتعيّن وضعها بذلك الجسم، فهو المحدّد لتلك الحدود، بل فى تحديد الجهات التى يشيرُ الناس اليها، لا فى جميع تلك الجهات، بل فى الجهات الحقيقيّة منها وهى جهة الفوق وجهة السفل، فقد حرّر الدّعوى بهذه المقدمة ولهذا قال: فلنعد عمّا بالفرض، م.

ذلك يتبدّل بالانتكاس، بل المراد ما يلى الرأس و القدم بالطّبع و على هذا، لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض، هو الذى يلى القدم بالطّبع.

و فسر ايضاً قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، بالفلك الذى يسمّى الجانب الشرقى منه يميناً و الجانب الغربى شمالاً، تشبيهاً بالانسان الذى يسمّى جانبه الذى يظهر منه قوّة حركته يميناً، و يحتمل ان يفسّر ذلك بالقدم و الخلف، لأنّه ذكر الفوق و السفّل و اليمين و الشمال و لم يذكرهما و هما يشبهان باليمين و الشمال، لتبدّلهما بالفرض ألاّ انّ الشيخ لما قيّد اليمين و الشمال بقوله: «فيما يلينا»، فتفسير قوله: «و ما يشبه ذلك» بالفلك اولى، لأنّ اتّصاف الفلك بذلك، أمّا يكون بسبب تشبيهه بالانسان، و أمّا الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور، فوسط سمائه يشبه قدمه و ما يقابله خلفه و احد قطبيه علوه و الآخر سفله، و ذلك شيء لا يتصوّر فيه فائدة، ثمّ لما بيّن الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطّبع و ما بالفرض، قال: «فلنعد ممّا يكون بالفرض»، اى فلنتجاوز عنه، لأنّ الامور الفرضيّة لا تنضبط.

• اشارة •

«ثمّ من المحال^(١) ان يتعيّن وضع الجهة فى خلاءٍ او ملاءٍ متشابه، فأنّه ليس حدّ من

١. قوله: «ثمّ من المحال»، قبل الخوض فى البرهان، لا بدّ من تمهيد مقدّمة و هى انّ الجهتين المختلفتين، جهتان متعيّنتان بالطّبع، مُتقابلتان بالطّبع، أمّا أنّهما متعيّنتان بالطّبع، فلاّنا نرى ان الاجسام السّفلية بعضها يتحرّك الى الفوق بالطّبع كالنّار و بعضها الى السفّل كالارض، فلو لا انّ الفوق و التّحت، جهتان حقيقيّتان مُتمايزتان بحسب الطّبع، لما كان بعض الاجسام متوجّها الى احدهما بالطّبع و البعض الآخر الى الآخر بالطّبع، و أمّا أنّهما مُتقابلتان بالطّبع، فلاّنا الاجسام الطّالبة لاحدهما بالطّبع، هاربة من الآخر الطّبع، و ايضاً احدهما ما يلى رأس كلّ احدٍ بالطّبع و الآخر ما يلى قدمه بالطّبع، فهما طرفا امتدادٍ مُتقابلان و يلزم من ذلك انّ احدهما ان كان فى غاية القرب من الجسم يكون الآخر فى غاية البُعد عنه بالضرورة.

اذا تمهد هذه المقدّمة، فنقول: لما كان الموضع خفا، فلا بأس ان يشرح كلام الشيخ أوّلاً ثمّ كلام الشارح، ليتحقّق الفرق بينهما، فلا يعبأ بالتكرار ان وقع، أمّا كلام الشيخ، فهو ان تحدّد الجهد الحقيقيّة و تعيّن وضعها، أمّا ان يكون فى «خلاء» او «ملاء» متشابه، اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا

فى الواقع، او فيما لا يكون خلاء و لا ملاء متشابهاً و الاول باطل اذ ليس حد من الخلاء و الملاء المتشابه اولى بان يكون طبيعى من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء و الملاء المتشابه، فيجب ان يقع تحدّد الجهة بشىء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابه و لا محالة يكون جسماً او جسمانيّاً، لأنّ الجهة ذات وضع و تعيّن ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع، و ايّاً ما كان فتحددّ الجهة أنّما يكون بجسم، و هو امّا ان يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحد او لا يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحد، لا سبيل الى الاول، لأنّ لكلّ امتداد طرفين، هما جهتان، بل الجهات الحقيقيّة اثنتان و الجسم الواحد من حيث أنّه واحد، ان كان محدّد الجهة لم يتحدّد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة و المطلوب تحدّد الجهتين فالتحدّد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث أنّه واحد و ذلك امّا بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين، او يكون جسماً واحداً لا من حيث أنّه واحد و ذلك امّا بان لا يكون جسماً واحداً، بل جسمين ان يكون جسماً واحداً، لا من حيث أنّه واحد لا جاز ان يكون التحدّد بجسمين، فانه لو تحدّد الجهتان بجسمين، فامّا ان يكون احدهما محيطاً بالآخر او يكونان متباينين و هما باطلان؛

اما الاول، فلانّ الجهتين، لو تحدّدتا بجسمين، احدهما محيط بالآخر، حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط، كان المحاط لا محالة كالمرکز، لأنّ الجهة الأخرى فى غاية البعد عن الجهة الاولى و الذى هو فى غاية البعد من المحيط، ليس الا فى المركز، فحينئذٍ يكفى الجسم المحيط فى التّحديد حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين و هى غاية القرب بسطحه و الجهة و هى غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المُحاط واقعاً فى التّحديد بالعرض، حتّى لو فرض المُحاط بحيث لا يكون فى المركز، لم يقدح فى تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله: «سواء كان حشوه او خارجاً عنه»، فانّ الضّمير فى «حشوه» يستحيل ان يعود الى المحيط، لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط، بل الى المحاط، اى يتحدّد جهة البعد بمركز الجسم المحيط، سواء فرض المركز فى حشو المحاط او خارجاً عن المحاط، فلم يكن للمحاط دخل فى التّحديد بالذّات، فانه لو كان له دخل فى التّحديد، لكان اذا فرض المركز خارجاً عنه لم يحصل تحدّد جهة البعد و ليس كذلك، فلا يكون تحدّد الجهتين بالجسمين معاً، بل باحدهما، لا من حيث أنّه واحد و المقدّر خلافه.

و اما الثانى، فلو جهين؛ احدهما ان كلّ جسم يفرض من الجسمين المتباينين، أنّما يتحدّد به جهة القرب و اما جهة البعد، فلا يتحدّد بشىء منهما، لأنّ البعد عن اى جسم يفرض منهما، ليس

محدوداً، فإنَّ البُعد إذا كان خارجاً عن الجسم، فالبُعدُ عنه الى اين، فإنَّ كُلَّ حدٍ يفرض أنَّه غاية البُعد فوراء ذلك البعد، ابعاد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البُعد في حشو الجسم، فأنَّه حينئذٍ يكونُ فيه حدٌ معيَّن هو غاية البعد، حتَّى ان يكون كُلَّ حدٍ يفرض ورائه، لا يكونُ ابعاد منه، بل يكونُ من جهة القُرب و اليه اثار بقوله: «ما لم يكن محيطاً».

و ربما يوجَّه هذا المقام، بأنَّ الابعاد من كُلِّ جسمٍ الى آخر ابعاد، لا ينحصرُ والجسمُ الآخر ليس يواقع في جميع ابعاده، بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض و الّا لكان مُحاطاً، فلا يتحدَّدُ به بعد ذلك الجسم، والوجهُ الاول اشدُّ انطباقاً على المتن، لا يقال في التوجهين نظراً، امّا في الاول، فلأنَّه ان أُريد به أنَّ البُعد المفروض غير محدودٍ فالابعاد المفروضة لا يحتاجُ الى محدّد، وان أُريد به البُعد الموجود، فلا نُسَلِّم أنَّه غير محدودٍ.

امّا في الثاني، فلأنَّه ان أُريد به أنَّ جميع الابعاد، لا يتحدَّدُ بالجسم الآخر، فمسلّمٌ، لكن لا يلزمُ منه أنَّ الابعاد الموجودة بينها، لا يتحدَّدُ بل لا يلزمُ منه أنَّ جهة السفل، لا يتحدَّدُ به و أمّا يلزمُ ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق و هو ممنوعٌ، وان أُريد به أنَّ بعض الابعاد، لا يتحدَّدُ بالجسم الآخر، فلا نُسَلِّم أنَّ ذلك البعض جهة السفل لأنّا نقول: قد عرفت أنَّ جهة الفوق و جهة السفل، مُتقابلتان حتَّى انَّ اى بُعدٍ فُرض من جهة الفوق في كُلِّ جانبٍ يمتدُّ الى جهة السفل و اى بُعدٍ أخذ من جهة التَّحت، فهو الى جهة الفوق و عند هذا اندفع الاشكال قطعاً و ممّا يُعين على ايضاح المقام، ما ذكره الشيخ في «الشفاء» أنَّ كُلَّ جسمٍ من الجسمين المُتباينين، يتحدَّدُ بسطحه جهة القُرب، يكون جميع سطحه جهة القُرب و يكون حاله الى ما هو خارجٌ عنه من جميع الجوانب سواء، لأنَّه سطحه في نفسه سطحٌ واحدٌ مُتشابهٌ في جسمٍ واحدٍ مُتشابهٌ نسبته الى ما هو خارجٌ عنه نسبة واحدة مُتشابهة فلو كان في خارجهِ من بعض الجوانب جسمٌ جاز ان يتوهَّم في كل جانبٍ جسمٌ يتحرَّك الى ذلك الجسم المُحدَّد الحركة المُقرَّبة منه، فاذا فرضنا جسماً يتحرَّك الى ذلك الجسم من الجانب الّذى لا يلي الجسم الآخر، فهذه الحركة حركةٌ مستقيمةٌ الى جهةٍ و ليست من مُقابلها، لكنَّ الحركة المُستقيمة الى جهةٍ لا يكونُ الّا من مُقابلها ضرورة أنَّ الحركة الى فوق، لا تكونُ الّا من تحت و بالعكس.

وايضاً لو حدَّدَ جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريباً منه، وجب ان يكون كُلَّ قريبٍ منه، من اى جانبٍ هو تلك الجهة فيكونُ الجهة الأخرى كُلُّ بُعدٍ منه، فان تحدَّدَ جميعُ ابعاده بالجسم، كان محيطاً به و ان لم يتحدَّدُ به، بل به و بالاجسام الأخر، فتلك الاجسام، ان لم يكن واقعةً في ابعادٍ

متساوية من الجسم الاول، فجهات المختلفة بالنوع فى مقابلة جهة واحدة بالنوع و أنه محال، و ان كانت واقعة فى ابعاد متساوية، فجهة عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع و تلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول، فيكون تحدّد الجهتين على سبيل محيط و مركز، لكن الجسم الواقع فى المركز، داخل فى الآخر بالعرض و المحيط كافى فى تحدّد الجهتين.

الوجه الثانى، ان لكل واحد من الجهتين، جهات لا تنهاى و الجسم الآخر المباين، لا يمكن ان يقع فى جميع تلك الجهات، فلا بد من وقوعه فى بعض تلك الجهات، مع امكان وقوعه فى الجهة الأخرى و ذلك لا بد له من مخصّص مؤثر فى التحديد، فيكون جسماً واقعاً فى بعض جهات الجسمين الاولين، فان كان وقوعه فى ذلك البعض من الجهات الجسمين الاولين، لزم الدور و ألا تسلسل، فتعيّن ان يكون المحدّد جسماً واحداً لا من حيث أنه واحد، لكن لا مطلقاً بل من حيث الاحاطة، لان جهة القرب يتحدّد به، و اما جهة البعد، فلا يمكن ان يتحدّد بما يكون خارجاً عنه، لان البعد عنه لا يكون محدّداً حينئذ بل لا بد من ان يكون داخلأ فيه و هو المركز، فيكون المحدّد محيطاً كريباً و هو المطلوب.

- فان قلت: لا حاجة الى هذه التقسيمات، بل أكثر هذه المقدمات مستدرک اذ يكفى ان يقال: الجهة لما كان طرف الامتداد، فتحدها اما ان يكون فى جسم او جسماني، لان تعيّن ذى الوضع لا يكون ألا بذى الوضع و لا بد ان ينتهى الى الجسم، لكن كل جسم يفرض ان يكون محدّداً فلا شك أنه يتحدّد به جهة القرب، فيجب ان يتحدّد به جهة البعد عنه، لان تحدّد جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد، اذ حدّد جهتين، لم يحدّد كيف ما اتفق، بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدّد بسطحه جهة القرب و بمركز جهة البعد و هو المطلوب.

- فنقول: لا شك ان هذا محصل البرهان و خلاصته ألا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول و هو ان تحدّد الجهة، اما فى شىء متشابه او فى غيره، لأنه اراد اثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الابعاد و على تقدير لا تنهاىها، فأنه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية و هى لا يتبدّل، علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان يتعيّن وضعها، فتعيّن وضعها اما فى جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول، اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدّد الجهتين فيه و لهذا فرض ايضاً تحدّد الجهتين فى الخلاء، مع أنه تبين استحالة، فقد نبّه بذلك على ان اثبات محدّد الجهات، لا يتوقّف على تنهاى الابعاد و على استحالة الخلاء.

و انما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم المحدّد الى جسم واحد و جسمين، دفعاً لما سبق الى

الآوهام العامية من أن السماء سطحٌ مستوٍ هو فوق و الارضُ سطحٌ مستوٍ هو تحت، هذا ما يتعلق بالمتن.

و اما الشرح، فقوله: «و الجهتان المُعيَّنتان بالطَّبع، يكون تَعيَّن وضعهما»، اى تحدّد الجهتين و هو تَعيَّن وضعهما: «اما فى شىءٍ متشابهٍ خلافاً كان او ملاناً او فى شىءٍ مختلفٍ» و هذا يوهّم أنّه ليس على محاذاة كلام الشيخ، لأنّ قوله: «متشابه»، صفةٌ لملاء، فالملاء المتشابه قسمُ الآخر، قسمٌ آخر و قد جعلهما الشارح قسماً واحداً، لكنّ الخلاء ايضاً لمّا كان مُتشابهاً لأنّ المراد منه البُعدُ المفطور و الدليل على استحالة التحدّد بها مشتركاً صار قسماً واحداً و هو محالٌ لثلاثة اوجه:

احدها أنّ بعض حدود المُتشابه، ليس اولى بان يكون جهةً من سايرها، و قد اشار هيئنا اشارةً لطيفةً الى أنّ قول الشيخ بان يجعل جهةً مخالفةً لجهةٍ أخرى، فيه الاستدراك، لأنّ اى جهة من الجهتين يُفرض و ان كان مخالفةً لجهةٍ أخرى بالطَّبع اّلا أنّ الدّالة ليست تتوقّف على هذا الاختلاف، بل لو لم يكن اّلا جهةً واحدةً لا يجوزُ ان يجردَ بالمُتشابه، لأنّ بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة مطلوبةً لبعضِ الاجسام دون بعضٍ من غيره، لكن قوله: «المفروضة» ايضاً مستدرِكٌ لعدم توقّف هذا الوجه عليه.

و ثانيها أنّ الحدود فى الخلاء و الملاء المتشابه، بحسب الفرض لا تآ لا تعنى بالمُتشابه اّلا ما لا اختلاف فيه فى الواقع اصلاً و الجهتان المطلوب تحدّدهما بحسب الطَّبع، و يُمكنُ ان يعبرَ عن هذا الوجه، بأنّ الحدود فيهما غيرُ موجودةٍ فى نفس الامر و كلامنا فى الجهات الموجودة.

و ثالثها، أنّ الحدود فيهما، غير متناهيةٍ و الجهتان المُتعيَّنتان، ليستا اّلا اثنتين، فقوله: «و كون الجهتين بالطَّبع اثنتين»، تفسّرُ لما قبله، لكن هذا انما يتمُّ بالاستعانة باحد الوجهين الاولين، بان يُقال: الحدودُ الغير مُتناهية، فرضيةٌ او متشابهةٌ فلا يكون الجهتان المُتعيَّنتان منها و اّلا فلا امتناع فى ان يكون الاثنتان من الحدود الغير المُتناهية و حينئذٍ يكونُ هذا الوجه مستدرِكاً، و لمّا بطل ان يكون تحدّد الجهة فى شىءٍ متشابهٍ تَعيَّن ان يكونَ لشيءٍ مختلفٍ و ذلك الشىء لا بُدَّ ان يكون جسماً او جسمانياً.

- لا يُقال: ان اريد بمحدّد الجهة فاعلها، فلا نُسلمُ أنّه لا بُدَّ ان يكون جسماً او جسمانياً، لجواز ان يكون مُفارقاً، و ان اريد به قابلها، فمحدّدُ الجهتين الطَّبعيين، لا يكون واحداً ضرورةً أنّ المُركَّب لا يقوم بالمحدّد.

المُتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غير، فيجبُ اذن ان يقع بشئٍ خارج عنه و لا محالة أنه يكونُ جسماً او جسمائياً، والمحدودُ الواحد من حيث هو كذلك، فانما يفترضُ منه حدٌ واحدٌ ان افترض و هو ما يليه و في كُلِّ امتداد محصل، جهتان و هما طرفان، و هو انَّ الجهات التي في الطَّبع فوق و سفل و هما اثنتان، فالتَّحدُّد اذن^(١) اما ان يقع بجسمٍ واحدٍ لا من حيث كونه واحداً و اما ان يقع بجسمين و التَّحدُّد بجسمين، اما ان يكون احدهما محيطاً و الآخرُ مُحاطاً به، او يكون وضع الجسمين مُتباينٌ، و اذا كان احدهما مُحيطاً و الآخرُ مُحاطاً به، دخل المُحاط به في ذلك التأثير بالعرض، و ذلك لانَّ المحيط وحده يحدُّ طرفي الامتداد بالقُرب الذي يتحدَّدُ باحاطته و

- لانا نقول: المرادُ به ما يتعيَّن به وضع الجهة، و من البين انَّ تعيَّن الوضع، لا يكون اُلا بذي الوضع. و كان الشيخ و كذا الشارح، نبّه على هذا المعنى بانَّ وضع تعيَّن، وضع الجهة مقام تحدُّدها في مورد القسمة.

قوله: و اما الجسم الواحد من حيث هو واحدٌ لا يُمكنُ تحدُّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ من حيث أنه واحدٌ، لانَّ الجسم الواحد من حيث أنه واحدٌ لا يتحدَّدُ به اُلا جهةٌ واحدةٌ ضرورةً انه لو تحدَّدَ به الجهتان لم يكن ذلك من حيث أنه واحد، فهذا القدر كاف، و اما لكلَّ امتدادٍ طرفين و كذلك اللتان لم يكن ذلك من حيث أنه واحدٌ، فهذا القدر كاف، و اما ان لكلَّ امتداد طرفين و كذلك اللتان بالطَّبع.

و قوله: «فالمحدَّدُ يجبُ ان يحدَّد جهتين معاً»، مستدرِكٌ لانا فرضنا تحدُّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ فيكونُ المحدَّدُ للجهتين جسماً واحداً بالفرض، و هذا الاستدراكُ لا يوجد في كلام الشيخ، لانَّ كلامه ليس في تحدُّد الجهتين، بل في تحدُّد جهةٍ.

و اذا قيل: يمتنعُ تحدُّد الجهة بجسمٍ واحدٍ من حيث أنه واحد، لانه لكلَّ امتدادٍ طرفين، بل الجهتان بالطَّبع فوق و اسفل و لا يتحدَّدُ بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان، بل جهةٌ واحدةٌ، انتظم الكلام من غير استدراك. و اما الشارح فلما فرض الكلام في محدَّد الجهتين، كانت تلك المُقدِّمات زائدةً قطعاً، و هي هنا استدراكٌ مشتركٌ بين الكلامين و هو تعيين جهة القُرب، فانه يكفي ان يُقال: الجسمُ الواحد من حيث أنه واحدٌ، ان كان محدِّداً، لا يتحدَّدُ به اُلا جهةٌ واحدةٌ و اما ان تلك الجهة هي جهة القُرب، فذلك ان كان كذلك في نفس الامر اُلا ان الدلالة لا يتوقَّفُ عليه، م.

١ - «ايضاً»، خ.

البعد الذي يتحدّد بمركزه، سواء كان حشوه او خارجاً عنه خلاء او ملاء.

واذا كان على الوجه الآخر، يتحدّد به جهة القرب واما جهة البعد، فلم يجب ان يتحدّد به، لانّ البعد عنه، ليس يجب ان يكون محدّد احداً معيّناً، ما لم يكن محيطاً و لم يكن الثاني اولي، بان يقع منه في محاذة دون أخرى ممكنة، ألا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير^(١) الجهة يكون جسمانياً و يدور الكلام عند فرضيه و اعتبار وضعه، فمن البين انّ تقدير^(٢) الجهة و تحديدها، انما يتمّ بجسم واحد، لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق، بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدّد بالقرب و لم يتحدد به ما يقابله.

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب، ان نقول: قد ثبت انّ الجهة ذات وضع، فالجهتان المعيّتان بالطبع يكون تعيين وضعهما، اما في شيء متشابه «خلاء» كان او «ملاء»، او في شيء مختلف و الاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه، بان يكون جهة من سائرهما، و لكون الحدود فيهما بالفرض، و غير متناهية و كون الجهتين بالطبع اثنتين، فحسب.

فاذن، الثاني حقّ و هو ان يكون ذلك التّعيين بشيء مختلف خارج ممّا يشابه و ذلك الشيء لا محالة يكون جسماً او جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدّد الجهتين معاً او جسمان يحدّد كلّ واحد منهما كلّ واحدة منهما، و الجسم الواحد، يكون محدّداً اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد، فهذه اقسام ثلاثة، اما الجسم الواحد - من حيث هو واحد - فلا يمكن ان يكون محدّداً لانّ كلّ امتداد، فله جهتان؛ هما طرفاء و ذلك لوجوب تناهيه كما مر و كذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا الامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معاً و الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود. و اذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسماً واحداً لا من حيث هو واحد و اما جسمين.

ثم نقول: و هذا الثاني ايضا باطل لانّ التّحديد بجسمين، لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر، او على سبيل المباشرة و الاول يقتضي دخول المحيط في

التَّحْدِيدَ بِالْعَرَضِ، لِأَنَّ الْمُحِيطَ وَحْدَهُ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادِيْن^(١) بِالْقُرْبِ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِأَحَاطَتِهِ وَ الْبُعْدُ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِأَبْعَدِ حَدٍّ مِنْ مُحِيطِهِ وَ هُوَ مَرْكَزُهُ، فَهَذَا الْقِسْمُ، رَاجِعٌ إِلَى مَا كَانَ الْمَحْدَدُ جِسْمًا وَاحِدًا، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، وَ أَمَّا الْقِسْمُ الْآخَرُ وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ لُبَّائِنَةً، فَإِنَّهُ بَاطِلٌ لَوْجِهِيْن^(٢)؛ أَحَدُهُمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْجِسْمِيْنِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِهِ إِلَّا الْقُرْبُ

١. قوله: «لِأَنَّ الْمُحِيطَ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادِيْن»، الْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: فِي تَحْدِيدِ طَرَفِي الْاِمْتِدَادِ، كَمَا هُوَ فِي الْمَتْنِ وَ لَعَلَّهُ جَعَلَ الْاِمْتِدَادَ فِي الْوَسْطِ إِلَى الطَّرَفِيْنِ امْتِدَادِيْن. م.
٢. قوله: «فَإِنَّهُ بَاطِلٌ لَوْجِهِيْن»، تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، أَنَّ جِهَةَ الْقُرْبِ، يَتَحَدَّدُ لِكُلِّ مِنَ الْجِسْمِيْنِ وَ جِهَةُ الْبُعْدِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِشَيْءٍ مِنْهُمَا، فَالْجِهَتَانِ لَا يَتَحَدَّدَانِ بِيَمَّا جَمِيعًا وَ الْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ، فَقَوْلُهُ: «فَإِذَا لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ مَعًا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا»، الصَّوَابُ فِيهِ أَنْ يُقَالَ: لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ بِيَمَّا جَمِيعًا لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِالْجِسْمِيْنِ وَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يُنَافِيهِ، وَ أَمَّا أَنَّ الْمُحَدَّدَ يَجِبُ أَنْ يَحَدَّدَ جِهَتِيْنِ مَعًا، فَإِنَّمَا يَثْبُتُ لَوْ اِمْتَنَعَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِجِسْمِيْنِ، فَكَيْفَ صَارَ مُقَدَّمَةً فِيهِ، عَلَى أَنَّ الدَّلِيلَ بِدُونِهَا تَامٌ - كَمَا قَرَّرْنَاهُ -

وَ أَمَّا تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجِسْمِيْنِ جِهَاتًا وَ اِبْعَادًا وَ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرِ مِنْهُ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرِ، فَيَكُونُ الْمَانِعُ مُؤَثِّرًا فِي التَّحْدِيدِ وَ تَعْيِينِ وَضْعِ الْجِهَةِ، فَالْشَيْءُ إِنَّمَا يَوْثُرُ فِي تَعْيِينِ الْوَضْعِ، لَوْ كَانَ ذَا وَضْعٍ لِأَنَّ الْمُفَارِقَ نَسْبَتُهُ إِلَى اِيقَاعِهِ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَ الْاِبْعَادِ عَلَى السَّوَاءِ وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي بَعْضِ جِهَاتِ الْجِسْمِيْنِ وَ عَلَى بَعْضِ اِبْعَادِهِمَا، أَنْ كَانَ بغيرِهِمَا تَسْلُسِلُ وَ هُنَاكَ نَقْضَانُ: اِجْمَالِيٌّ وَ تَفْصِيلِيٌّ.

أَمَّا اِجْمَالِيٌّ، فَهُوَ أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْمَحْدَدِ، فَإِنَّ وَقُوعَهُ عَلَى بُعْدٍ مِنَ الْمَرْكَزِ دُونَ سَائِرِ الْاِبْعَادِ، بَانَ يَكُونُ نِصْفُ قَطْرِ اطْوَلٍ أَوْ اقْصَر، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ عَلَى بُعْدٍ آخَرَ، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لِمَانِعٍ. وَ أَمَّا التَّفْصِيلِيٌّ، فَهُوَ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرِ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرِ وَ لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَكُونَ لَهُ صُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ تَقْتَضِي تَخْصُّصَهُ بِجِهَةٍ مُعَيَّنَةٍ وَ بُعْدٍ مُعَيَّنٍ، أَوْ مَادَّةٍ لَا تَسْتَعِدُّ إِلَّا لِلْحَصُولِ فِي تِلْكَ الْجِهَةِ وَ عَلَى ذَلِكَ الْبُعْدُ؟

الْجَوَابُ أَنَّ الْجِسْمَ الْآخَرَ، إِذَا اقْتَضَى بِطَبِيعَتِهِ أَوْ بِمَادَّتِهِ بُعْدًا مُعَيَّنًا، امْكُنَ حَصُولُهُ فِي الْاِبْعَادِ الْمُتَسَاوِيَةِ لِذَلِكَ الْبُعْدِ، بِالنَّظَرِ إِلَى طَبِيعَتِهِ وَ ذَاتِهِ، فَيَكُونُ مُمْكِنُ الْحَصُولِ فِي سَائِرِ جِهَاتِ الْجِسْمِ

منه ولا يتحدّد البعد عنه، فاذن لا يتحدّد الجهتان معاً بكُلّ واحدٍ منهما وقُلنا: إنّ المُحدّد يجبُ ان يحدّد جهتين معاً، والثاني أنّ لِكُلّ واحدٍ منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض^(١) الامتدادات الخارجة منه، و وقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بُعدٍ معيّنٍ منه دون سائر الابعاد المُمكنة ليس باولى من وقوعه في جهةٍ أُخرى وعلى بُعدٍ آخر، ممّا يمكن، فإنّ الوقوع في كُلّ جهة وعلى كُلّ بعد من ذلك ممكنٌ بحسب العقل و ان امتنع فلما نعت مؤثّر في التّحديد وهو ايضاً يجبُ ان يكون جسمانياً ذا وضع، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين، دون بعض وعلى بُعدٍ معيّنٍ منهما، كالكلام فيهما، فان علّلَ بهذين، صار دوراً و أُلّا فتسلسل، ولَمّا بطل هذا القسم، ثبت أنّ تحديد الجهة، يتمُّ بجسم واحدٍ لا من حيث هو واحد ولا على اى وجهٍ اتفق، بل من حيث الاحاطة وهى الحالُ الموجبة لتحديدين مُتقابلين - كما مرّ - فاذن، محدّد الجهات، جسمٌ واحدٌ محيطٌ بالاجسام، ذوات الجهات.

• اشارة •

«كُلُّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطّبيعى ويعاوده، يكون موضعه الطّبيعى متحدّدُ الجهة له، لا به لانه قد يُفارقه ويرجعُ اليه وهو فى الحالتين ذو جهة، فيجب ان يكون تحدّد جهة موضعه الطّبيعى بسبب جسمٍ غيره وهو علّة لما هو قبل هذا المُفارق او معه فقط، فذلك الجسم له تقدّمٌ ما فى رتبه الوجود على هذا بعليّة او على ضربٍ آخر.» يريدُ بيان امتناع الحركة المُستقيمة^(٢) على محدّد الجهات، و بيانُ تقدّمه على

الاول بالضرورة، فالسؤالان، لا يردان على الشيخ، لاختصاره على تسوية النسبة فى سائر الجهات، بل على الشارح حيث ضمّ مع الجهات الابعاد، على أنّه امرٌ زايدٌ فى البيان، لم يتوقّف عليه اتمام البرهان، م.

١ - «الفرض»، خ.

٢. قوله: «يريدُ بيان امتناع حركة المُستقيمة»، المطلوبُ فى هذا الفصل امران؛ احدهما امتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، والآخرُ تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

اما بيان المطلوب الاول، فهو أنّ كُلّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطّبيعى، فلا شكّ أنّ

الاجسام الّتی تجوزُ الحركة المُستقيمة علیها.

و تقریرُهُ أنَّ کُلَّ جسمٍ له موضعٌ طَبِيعِيٌّ، فلا یخلو أَمَّا ان یكون من شأنه مفارقة موضِعِهِ و معاودتِهِ الیه و أَمَّا ان یكون من شأنه ذلك، و الاولُ هو الَّذی لا تجوزُ الحركة الاینيّة

مُفَارَقَتُهُ بالقسر و یكون من جهةٍ و معاودتُهُ الیه بالطَّبْع و یكونُ الی جهةٍ فلا بُدَّ ان یكون موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ یلی جهةً، حتّٰی اذا فارقهُ یكون متحرّكاً من تلك الجهة و اذا عاوده یكون متحرّكاً الیه، و الجهة الّتی موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ واقعٌ بقریها یمتنعُ ان یتحدّد بذلك الجسم المُفَارِق عنه المعاود الیه، لأنّ موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ واقعٌ بقریها سواءً كان ذلك الجسم حاصلاً فیهِ، او لم یكن و لم كان تحدّد الجهة بذلك الجسم، لم یبق الموضع بقریها كما كان عند مفارقتهِ، و لیس كذلك، و ایضاً لو تحدّدت الجهة به، لكان حركتُهُ مع الجهة لا الیه.

فقد ثبت أنَّ ما من شأنه ان یُفَارِق موضِعُهُ، یمتنعُ ان یكون محدّدٌ علیهِ الحركة الاینيّة، اعنی الحركة المُستقيمة ینتجُ أنَّ محدّدَ الجهة، یمتنعُ علیهِ الحركة المُستقيمة و هو المطلوب الاول.

فقوله: «یكونُ موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ واقعاً ممّا یلی جهة حتّٰی اذا تحرّك الجسم الیه یقال: أنّه متحرّكٌ من تلك الجهة، لأنّا نعلم بالضرورة أنَّ کُلَّ حركةٍ مستقيمةٍ فیهِ من جهةٍ و الی جهةٍ» و قوله: «فیجبُ ان یكون تحدّدُ جهةٍ موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ»، لا معنی لاضافة الجهة الی الموضع، أَلّا انّ الموضع واقعٌ بقریها - كما فسّرناه -

و أمّا المطلوب الثانی، فیباینهُ أنَّ محدّدَ الجهة، یتقدّمُ علی الجهة و الجسم الَّذی من شأنه أنّه یُفَارِق موضِعُهُ الطَّبِيعِيُّ و یعاوده لیس بمتقدّمٍ علی الجهة، لأنّه لا یتصوّرُ ان تكون من شأنه الحركة الی الموضع الطَّبِيعِيُّ او عنه و الجهة لم یوجد بعد.

- فان قلت: اللازمُ منه، لیس أَلّا انّ الجسم من حیث أنّه متحرّك، لیس مُتقدِّماً علی الجهة و لم یلزم منه ان لا یكون متقدِّماً علیها بالذات.

- فنقول: اللازمُ هو المطلوب و ما لیس بلازم، لیس بمطلوبٍ اذا المطلوبُ هو أنَّ محدّدَ الجهات متقدّمٌ علی الاجسام المُستقيمة الحركة، لا من حیث الذات، بل من حیث شأنها الحركة و لا یتوقّفُ ذلك أَلّا علی أنَّ الجسم من حیث شأنه الحركة، لیس مُتقدِّماً علی الجهة و اذا لم یتقدّم الجسم علی الجهة، فهو أَمَّا متأخّرٌ عن الجهة او معها و ایّما كان، یكون محدّدَ الجهة متقدِّماً علیهِ.

عليه، والثانى هو الذى تجوزُ عليه ويكونُ مفارقة موضعه بالقسر و معاودته اليه بالطَّبع و يكونُ هو فى الحالتين ذا جهةٍ يتحرَّكُ فيها لا محالة، ومثلُ هذا الجسم لا يجوز ان يتحدَّد به جهة موضعه الطَّبيعى، لأنَّ جهته متحدَّدةٌ عند وجوده فيه و عند لا وجوده، بل تكونُ متحدَّدةٌ لاجلِهِ حتَّى يصحَّ منه ان يخرج عنه مُفارقاً و يطلبه معاوداً و يجبُ ان يكون ذلك التحدَّد، بسببِ جسمٍ آخر، فذلك الجسم الآخر، هو علَّةٌ لجهة هذا الجسم الذى يُفارق الموضع و يعاوده و هذا الجسم، لا يُمكن ان يوجد مُتقدِّماً على الجهة، لأنَّه لا يتصوَّر ان يكون متحرِّكاً فى جهة حالى المُفارقة و المُعاودة و الجهة لم توجد بعد، فهو اما متأخِّر عن الجهة و اما مع الجهة معيَّة امتناع الانفكاك عنها.

فاذن، الجسمُ الذى هو علَّةُ الجهة، متقدِّمٌ على هذا الجسم، لأنَّه متقدِّمٌ على ما يتقدِّمه او على ما يتأخَّر عنه، ما هو معه ^(١) اعنى الجهة و المُتقدِّم على المُتقدِّم متقدِّمٌ و على المعنى ايضاً - كما مرَّ - بيانه فى بيان أنَّ الصَّورة ليست علَّةً للهِولى، فهو متقدِّمٌ على الاطلاق بضربٍ من التقدُّم اما بالعلية او بالطَّبع و هذا ما فى الكتاب، و ظهر منه أنَّ الجسم المحدَّد للجهات، لا يجوزُ ان يُفارق موضعه، فلا يصحَّ منه الحركة الاينية. فان قيل ^(٢): لو قال الشيخُ محدَّدُ الجهات، لا يجوزُ عليه الحركة الاينية، لأنَّها تستدعى

١ - «ما لا يتأخَّر عنه ممَّا هو معه»، خ.

٢. قوله «فان قيل»، عسى قائلٌ ان يقول: انَّ للشيخ فى هذا الفصل مطلوبين؛ امتناع الحركة المُستقيمة على محدَّد الجهات و تقدُّم محدَّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هما حاصلان من غير تقييد الحركة فى مقدِّمات الدَّليل بأنَّها من الموضع الطَّبيعى او اليه بان يُقال: اما ان محدَّد الجهات، يمتنعُ عليه الحركة المُستقيمة، فلانَّ كُلَّ حركةٍ مُستقيمةٍ تستدعى جهةً، فلو كان للمحدَّد حركةٌ مُستقيمةٌ كانت الجهة متحدَّدةً له لا به، و اما تقدُّمِهِ على الاجسام المُستقيمة الحركة، فلانَّ محدَّد الجهات يتقدِّم على الجهة و الجسم الذى من شأنه الحركة المُستقيمة، يمتنعُ ان يتقدِّم عليها، فما فائدة تقييد الحركة فى مقدِّمات الدَّليل بالموضع الطَّبيعى؟

و الجوابُ انَّ الفائدة فى ذلك، التنبية على انَّ الحاجة الى اثبات محدَّد الجهات، ليس لتحديد الجهات مُطلقاً، فانَّ بُرْهان تناهى الابعاد، كافٍ لذلك، بل لتحديد الجهات المُتمايزة بالطَّبع و الجهات ائماً تمايزت بالطَّبع، لانَّ بعض الاجسام يطلبُ بعضها و يهربُ عن بعض و البعض الآخر بالعكس، فانَّ الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطَّبع الى فوق و الاجسام الثَّييلة تحركت بالطَّبع الى

جهة و الجهة إنما تتحدّد به لكفاء، فما الفائدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي و اليه.

- قلنا: انّ الجهات، لا تمتاز ذالّا بكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام و بعضها غير طبيعي و الحاجة الى اثبات المحدّد، هو لتمايز الجهات بالطبع، لا لاثباتها كيف كان و الّا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافياً في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات، و ايضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر و تجاوز عمّا بالفرض. و اعلم، انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الحجة^(١)، يجوز ان يكون بالعلية لا من

تحت، فلو لم يكن «فوق» و «تحت» جهتين متمايزتين بالطبع، لما كان كذلك، فلنا نحتاج الى اثبات المحدّد الّا لتحديد الجهات المتميزة بالطبع و تمايزها ليس الّا بتمايز الموضع الطبيعي للاجسام و لهذا قلنا انّ ههنا جهتين مُتمايزين. بالطبع هي جهة فوق و تحت، فلا بدّ من محدّد يحدّدهما و رفعنا النظر عن الجهات المُعتبرة بالفرض، هكذا وجهه بعض الفصلاء، و فيه نظر لانّ الكلام ههنا في امتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، و تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

و لا شكّ انّ هذا الكلام، انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدّعوى، فالكلام الذي يتعلّق بتحرير الدّعوى، مقدّم على الكلام في هذا المقام بمرتين، فايراده ههنا غير مناسب، انما المُناسب ايراده في مسألة اثبات محدّد الجهات - كما ذكرنا -

و الاولى انّ يوجّه الكلام في هذا المقام، بانّ الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة، فان تمايز الجهات العلوية و السفلية، لما كان بالمحدّد كان المحدّد متقدّماً من حيث يتمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث أنّها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك انّ المحدّد متقدّم على الاجسام، من حيث أنّها ذوات الجهة، م.

١. قوله: «و اعلم انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة»، للشيخ في هذا الفصل تردّدان؛ احدهما في تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر، و الثاني في الجهة أنّها قبل الجسم المُستقيم الحركة، او معه، فاراد البحث عن التردّدين. اما التردّد الاول، فوجهه انّ تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون

حيث كون ذوات الجهات اجساماً، فإنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّةً فاعليّةً لجسم آخر، كما سيجيء بيانه، بل من حيث ذوات جهات، اعنى تكون علّةً لهذا الوصف اللازم لها، و يجوز أن يكون بالطبع، فان رفع المحدّد - من حيث هو محدّد - يوجب رفع ذوات الجهة

بالعلية وهو ظاهر، وان يكون بالطبع فان رفع المحدّد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، لا يوجب رفع المحدّد، ولا نعني بالتقدّم الطبعي ألا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخّر من غير عكس.

- فان قلت: المحدّد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة، لم يكن تقدّمه عليه ألا بالعلية، وان لم يكف فيه لم يكن تقدّمه ألا بالطبع.
- فنقول: لعلّ التردّد في الكفاية.

أما التردّد الثاني، فإشار اليه بقوله: «و ايضاً لم يذكر الشيخ» وهو ليس وجهاً آخرًا لتشكيك الشيخ في التقدّم، بل كلاماً آخرًا في البحث التردّد، والثاني على طريقة الرياضيين أنّهم كثيراً ما، لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام، فصلّوا بينهما بقولهم: وايضاً، اى ونقول ايضاً.
وقال الامام: هذا التردّد لا وجه له، بل الاليق بما ذكره في النمط السادس، الجزم بامتناع تقدّم الجهة على الاجسام من حيث أنّها ذوات الجهات، لأنّ عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - فان تأخّر وجود ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - عن الجهة تأخّر عدم الخلاء عنها والمتأخّر عن الشئ ممكن معه ضرورة أنّه اذا تأخّر وجوبه عن وجوب الشئ لم يكن حاله معه ألا الامكان، فيكون الخلاء مُمكنًا في ذاته، ممتنعاً بغيره و أنّه محال.

وهذا لو صحّ لامتنع تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة، لتأخّر عدم الخلاء حينئذٍ عن المحدّد تأخّره عن الجهة والشبهة أنّها هي في معيّة عدم الخلاء لذوات الجهة، فأنّه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء ألا أنّه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة.

غاية ما في الباب، أنّ وجود الاجسام لازم، لكنّه لا يلزم أن يكون تلك الاجسام ذوات الجهة و مستقيمة الحركة، على أنّ الصواب الجزم، بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - ضرورة أنّ كون الاجسام ذوات الجهة، يتوقّف على الجهة والموقوف عليه متقدّم قطعاً، م.

من حيث ارتفاع الجهة، ورفع ذوات الجهة، لا يوجبُ رفع المحدّد من حيث هو محدّد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين، وايضاً لم يذكر الشيخ أنّ وجود الجهة بعد امتناع تأخّره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوزُ ان يكون متقدّماً عليه ام لا.

و ذكر الفاضل الشارح أنّ الاليق بما ذكره في النّمط السادس في بيان أنّ الحاوى ليس علّةً للمحوى، أنّه لا يجوزُ ذلك لانّ عدم الخلاء مقارنٌ لوجود ذوات الجهة، فان تأخر وجودها عن وجود الجهة، تأخّر عدم الخلاء ايضاً عنه و المتأخّر عن الشّيء ممكنٌ معه، فاذن عدم الخلاء، ممكنٌ مع وجود الجهة، لا واجبٌ و يلزمُ منه كون الخلاء مُمكناً في ذاته ممّتنعاً بغيره و هو محالٌ.

• تذنيب •

«فيجبُ ان يكون الجسم المحدّد للجهات^(١) اما على الاطلاق محيطاً ليس له موضعٌ يكون فيه و ان كان له وضعٌ بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطاً على الاطلاق، فيكون له موضعٌ لا يفارق.»

يريدُ ان يذنب اثبات محدّد الجهات و كونه غير ذى جهةٍ ببيان سائر احواله، فنقول في تقريره: الموضع و المكان، اسمانِ مُترادفان و هما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن

١. قوله: «فيجبُ ان يكون الجسم المحدّد للجهات»، قد ظهر من الدّرس السابق، أنّ محدّد الجهات، لا يكونُ له موضعٌ يفارقه و يعاذه، و ذلك اما بان لا يكون له موضعٌ اصلاً، فهو محيطٌ على الاطلاق و ان كان له وضعٌ بالقياس الى غيره، و اما ان يكون له موضعٌ، لكن لا يفارقه و هو ليس محيطاً على الاطلاق، و لما كان هذا نتيجةً للبحث المُتقدّم صدره بـ«الفاء».

و اما تعريفُ الشارح، المكانُ بالسطح الباطن لجسمٍ محيطٍ بالجسم ذى المكان، فتعريفُ الشّيء بنفسه، و الاولى ان يُقال: مكانُ الجسم، سطحٌ باطنٌ لجسمٍ محيطٌ بذلك الجسم، و اما قوله: «الاجسامُ ينقسمُ الى محيطٍ على الاطلاق، غيرُ محاطٍ و الى ما عداه ممّا هو محاطاً»، فان عنى بقوله: «و الى ما عداه»، ما هو محاطٌ مع أنّه محيطٌ لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطاً غير محيط، و ان عنى به، ما هو محاطٌ فقط، لم يصحّ قوله: «و اما القسم الثّاني، فله الوضع و الموضع بالاعتبارات جميعاً»، لانّ المحاط، اذا لم يكن محيطاً، لم يكن له وضعٌ بالقياس الى الامور الدّاخلة الا ان يجعل المُقسم المحيطة، او يشترط في هذا الحكم شرطُ الاحاطة، م.

لجسم محيطٌ بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح، والوضع يطلق بالاشتراك على معاني ثلاثة - كما مرّ - والمرادُ ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئةٌ تعرّضُ للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم، اما خارجة عنه او داخله فيه كالقيام، فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه ولو لا هذا الاعتبار، لكان الانتكاس ايضا قياماً.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق، غير محاط و الى ما عداه ممّا هو محاطٌ وظاهرٌ ممّا ذكرنا انّ القسم الاول، لا موضع له اصلاً وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه، واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا، واما القسم الثانى، فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعاً، واذ تبين هذا، وقد تبين فيما مرّ انّ محدّد الجهات، محيط بذوات الجهة، فهو لا يخلو اما ان يكون محيطاً على الاطلاق ويكون حكمه فى الموضع والوضع ما ذكرناه، واما ان يكون محيطاً لا على الاطلاق، بل محيطاً بذوات الجهة ومُحاطاً بغيره ويكون لا محالة، له موضعٌ ووضعٌ اّلاّ أنّه يجب ان يفارق موضعه، لأنّا بيّنا انّ المحدّد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده.

قوله: «ولعلّه لا يكون المحدّد الاول، اّلاّ القسم الاول^(١)»، فان كان للقسم الثانى

١. قوله: «ولعلّه لا يكون المحدّد الاول اّلاّ انقسم الاول»، لا شك انّ البرهان ما دلّت اّلاّ على ان تحدّد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطيه جهةً وبمركزه جهةً اخرى، فغاية ما فى ذلك، انّ المحدّد لا بد ان يكون مُحيطاً واما أنّه يكون مُحيطاً على الاطلاق، فغير لازم، فاحتمل ان يكون مُحيطاً مُطلقاً، ان لا يكون بل مُحاطاً.

وايضاً اللازم من الفصل الثانى، هو انّ المحدّد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلاً، فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون، فلهذا تردّد الشيخ، وقال الشارح و انما يتحقّق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال، لآنه غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين؛ احدهما محيط بالآخر.

واقول: التشكيك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيان، بل في أنه محيط على الاطلاق، او غيره، فالصواب ان يقول: وان الغرض تحديد الجهات الطبيعية و هو حاصل سواء كان المحدد محيطاً او محاطاً، واعتراض ايضاً بأنه قد احوال في البرهان، ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطاً بالآخر، فكيف جوز هيهنا؟

واجيب بان ما سبق، هو أنه لا يجوز ان يكون جسمان؛ احدهما محيط بالآخر و يتحدد احدي الجهتين بالمحيط و الأخرى لا لمحاط، و اما هيهنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط و المحاط، فاين احدهما عن الآخر؟ وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين و هما ان المحدد محيط على الاطلاق و أنه محاط لا أنه محيط على الاطلاق و أنه كل واحد من المحيط و المحاط.

- فان قلت: الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهات، هو المحيط على الاطلاق او غيره، بل تشككه في ان المحدد الاول، هو المحيط على الاطلاق او غيره، فما الفائدة في تقييده بالاول؟ - فنقول: الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلاً، و اما الشارح فقد فسر الاول بأنه الذي لم يتحدد جهة قبله، حتى يخرج المحاط الدّاخل في تحديد الجهة حشواً، فأنه اذا كان محيطاً ان بالاجسام ذوات الجهة و قد فرضنا تحدد الجهات بالمحيط، كان المحاط ايضاً يتحدد به الجهات، لكن بالعرض، فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات، فتشككه ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق.

ثم ان الشيخ لما قال: «لعلّ المحدد الاول، هو القسم الاول» و لم يقل: هو القسم الثاني، فقد عرّض بان الحق ان المحدد موضعه الى غيره، لان محدد موضعه متقدّم على موضعه و هو لا يتقدّم على موضعه، فيحتاج الى آخر قبله، فلا يكون هو المحدد الاول.

و فيه نظر، لان الكلام في محدد الجهة، لا في محدد الموضع، و محدد الموضع، لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة، و الاولى ان يقال: جهة الفوق، يمتنع ان يكون ورائها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الاشارة اليه و الاشارة لأبد لها من جهة يمتد فيها و تلك الجهة، لا يكون الا جهة الفوق، لانها مقابلة لجهة التّحت، فما فرضناه جهة الفوق، لا يكون جهة الفوق و اما جهة التّحت، فاذا نفذ الاشارة منها لا يكون الى جهة التّحت، بل الى جهة الفوق.

قال الامام: سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان محدد الجهات، هو الفلك الاول، ان نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك، فأنه يحصل به

وجودُ يتحدّدُ بالاول موضعهُ فيتحدّدُ به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة.»

معناه لعل الامر في نفسه، هو انّ المُحدّد الاول، لا يكونُ الا المحيط المطلق، ثم ان كان للقسم الثاني وجودُ محاطٌ بالاول، يتحدّدُ موضعه به، اي ان كان محدّدٌ محيطٌ بما يحدّد و محاطٌ بما يتحدّدُ به، فيجب ان يتحدّد بالاول موضع هذا الثاني و وضعه، ثم يتحدّدُ بالثاني جهات الحركات المستقيمة، و قد بنى الامر على التشكيك، لانّ غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصلٌ على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين، احدهما قبل الآخر و محيطٌ به و ان كان الحق في نفسه، هو انّ المحدّد الاول الذي

وحده طرفا القرب و البعد عنه، فاذا كان وحده كافياً في ذلك، لم يكن لغيره تأثيرٌ في ذلك، فلا يكون المحدّد الا هو، و هذا ظاهرُ الفساد، لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني، ان لا يكون الثاني مُحدّداً على تقدير وجوده، و ما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض، على ما مرّ، فهو نقلٌ غيرُ مطابقٍ و مع ذلك غيرُ مستقيم لانّ ما مرّ فيما فرض تحدّد الجهتين بمحيطٍ و محاطٍ و هيهنا لم يفرض تحدّد الجهتين الا بالمحيط، فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين و دخول المحاط في التحديد بالعرض؟

ثم قال: «لكن لقائل ان يقول: هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول مُقدّماً في الوجود على غيره من الافلاك، حتّى يقال: انه متى اجتمع على المعلول الواحدِ عِلَّتَانِ مُستقلّتان بالعلية، فاذا كان احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط.»

اقول: من الظاهر ان المراد من قوله: «متى اجتمع على المعلول الواحد»، ليس اجتماع عِلَّتَيْنِ مُستقلّتين معاً على معلولٍ واحدٍ فانه محالٌ، بل المراد انه اذ كان للجهة امران يُمكن ان يكون كُلُّ منهما علّةً مُستقلّةً لها بدلاً عن الآخر، حتّى احتمل ان يكون الاول علّةً مُستقلّةً لتحديد الجهات و احتمل ان يكون الثاني علّةً مُستقلّةً استند تحدّد الجهات الى الاول لانه اقدم.

ثم قوله: «هذا الكلام»، اما اشارة الى المدعى و هو انّ محدّد الجهات الفلك الاول، و اما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل، لم يتوجّه السؤال لانّ الفلك الاول كافٍ في تحديد الجهتين سواء كان متقدّماً على الثاني او لا، لانّ جهة القرب يتحدّده بمحيطه و جهة البعد بمركزه، و ان اشار الى المدعى، كما دلّ عليه ظاهرُ كلامه كان مُعارضة غير تامّة و انما يتم لو كان استلزامه التحدّد الى الفلك الاول، لكونه اقدم و هو ممنوعٌ م.

لم يتحدّد جهة قبله، يجبُ ان يكون محيطاً على الاطلاق و ليس له موضعٌ على ما عرض به و ذلك لانّ المُحاط الذي له موضعٌ متحدّدٌ يحتاجُ في تحدّد موضعيهِ الى غيره، فانّ محدّد موضعه متقدّمٌ على موضعه و لا يجوزُ ان يكون هو متقدّمًا على موضعه الخاصّ به. و اما بعد تحدّد موضعيهِ، فيجوزُ ان يصيرُ مُحدّدًا لموضع غيره و حينئذٍ لا يكون هو المحدّد الاول، بل يجبُ ان يكون قبله محدّدٌ آخر، فاذن المُحدّد الاول، هو المُحيط المُطلق، و لما كان الشيخُ غيرُ محتاجٍ الى هذا البيان، لم يصرّح به، و أمّا قيّد وجود القسم الثاني في قوله: «فان كان للقسم الثاني وجود»، بقوله: «يتحدّد بالاول موضعهُ»، تنبّهًا على ان وجوده لا يكونُ اّلا كذلك، و كرّر هذا المعنى، بقوله: «فيتحدّد به موضع الثاني»، لانه تالي المُتّصلة التي اولها فان كان.

و اما المُراد بقوله: «و وضعه»، فيتحمّل ان يكون الوضع الذي هو المقولة، لانّ وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه، اّما يتحدّد بالاول، و يحتملُ ان يكون بمعنى التّعيين لقبول الاشارة، فان هذا المعنى، لا يحصل للجسم الذي له موضعٌ اّلا بحصوله في الموضع. و قال الفاضل الشارح: سببُ التّشكيك انّ الحجة على كون المحدّد، هو المُحيط الاول، هي انه كافٍ في تحصيل جهتي القُرب و البُعد و دخول المحاط في التّحديد يكون بالعرض على ما مرّ، و عليه شكّان؛ اولهما، انّ هذا يستقيم لو كان الاول متقدّمًا على الثاني، حتّى يقال اذا اجتمع للجهة علّتان مُستقلّتان بالعلية و احديهما اقدم، فانّها تكون مستندة الى ما هي اقدم، لكنّ الشيخُ سيبيّئ في التّمط السادس، انّ الحاوى، ليس باقدم من محويه و اّلا لكان الخلاء مُمكنًا لذاته، فاذن لا يكونُ الحاوى اولى بالتّحديد المحوى، و ثانيهما انّ المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدّمه في الوجود، لا يكونُ محدّدًا لجهات العناصر، لانّ النّار - مثلاً - اّما ان تطلب مقرّ الفلك الاعظم، او مقرّ فلك القمر و الاول باطلٌ و اّلا لكانت النّار في حيّزها ابدًا بالقسر، و الثاني، يقتضى ان يكون فلك القمر، هو المحدّد لمقرّه الذي تطلبه النار.

قال: و لاجل هذين الشّكين، تشكّك الشيخُ في كلامه، و لو لا الشّكُ الثاني، لكان استناد التّحديد الى المحيط المُطلق اّولى، لا لكونه اقدم، بل لكونه اعظم و اقوى و لاجل ذلك ذهبَ اليه الشيخ، و اّما انا فلقوة هذا الشّك، لم احكم بتلك الاولوية.

و أقول: وأما وجه تقدّم المحيط^(١) على المحاط، فقد مرّ وسيأتى له بيان آخر، وأما الشكّ الثاني، فليس بوارِدٍ، أمّا أولاً فلأنّه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء هو النّار و محدّد جهة الماء، هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائلٌ، وأمّا ثانياً فلأنّ العنصر، لا يطلب ما هو الجهة بالطّبع، بل يطلب ما هو مكانه الطّبيعيّ في جهةٍ من الجهات، سواءً كان مكانه مُشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالارض، او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطّبع اثنين، والامكنة الطّبيعيّة اكثر، وليس يجبُ من كون فلك القمر، علّةً لمقره الذي

١. قوله: «أقول، أمّا وجه تقدّم المحيط»، هذا جوابٌ للشكّ الأوّل و تقريره أنّ المحيط و ان لم يتقدّم على المحاط في الوجود أمّا أنّه قد مرّ أنّه محتاجٌ اليه في تحديد موضعيه فيكون مُتقدماً عليه من حيث تحديد الموضع و سيأتى له بيان آخر في ذيل هذا البحث، حيث يبيّن تقدّمه في رتبة الابداع.

و أمّا الجواب عن الشكّ الثاني فينفضي: اجمالاً و تفصيلاً، أمّا النّقص الاجمالي، فهو أنّه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء مقرّ النّار و محدّد الماء الهواء لأنّ الهواء أمّا ان يطلب مقرّ الفلك او مقرّ النّار و الأوّل باطلٌ و أمّا لكان بالقسر في موضعيه الطّبيعي دائماً، فيتعيّن الثاني فيكون مقرّ النّار محدّد الجهة الهواء و لا قائل به، و أمّا النّقص التفصيلي، فهو أنّا لا نسلّم أنّ النّار اذا كانت طالبةً لمقرّ فلك القمر، يلزم ان يكون مقرّ فلك القمر، محدّداً للجهة.

غاية ما في الباب، ان يكون محدّداً لمكانها الطّبيعي، لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة، ثمّ أنّ الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة، أمّا على الاصل المذكور و هو أنّ لكلّ حركةٍ مستقيمةٍ جهةٌ و أنّ الجهتين مُتمايزتان بالطّبع، اذا فرضنا متحرّكاً يجتازُ حيزَ النّار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق، بل الى جهة الفوق، ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق.

- فان قلت: النّار خفيفٌ مطلقٌ و قد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلبُ جهة الفوق، فيكون جهة الفوق مقرّ فلك القمر.

- اجاب بانّ المراد به ليس أنّه بمطلب ان يكون فوق جميع الاجسام، بل فوق ساير العناصر و لما كان هذا المكان ممّا يلي جهة الفوق قيل: أنّه يطلبُ جهة الفوق على سبيل الاتساع، و نحن نقول: ما ذكره معارضٌ بأنّا لو فرضنا متحرّكاً يجتازُ الفلك الاعظم، فإنّا نحكمُ جزماً بأنّه يتحرّك الى فوقٍ لا من فوق و لو استحال هذا الفرض، لعدم الشرط و هو الفضاء، كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع، و الأولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدّرس السابق، م.

هو مكانُ النَّارِ ان يكونَ علةً لتحدّدِ الفوق، فأتينا على الاصل المذكور، اذا فرضنا متحرّكاً يجتازُ على حيزِ النَّارِ و يصعدُ في فلكِ القمر، نحكمُ جزماً بأنّه ذاهبٌ الى جهةِ الفوق. ولا تقول: أنّه ذاهبٌ من جهةِ الفوق الى ما يقابله، فاذن ليس فلكِ القمر هو المحدّد لجهةِ الفوق، و اما قولهم: الخفيف المطلق، هو الذي يطلب جهةِ الفوق على الاطلاق، فليس المرادُ أنّه يطلبُ ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق، بل فوق العناصر فقط.

و الفاضل الشارح، اوردَ المتن في هذا الموضع هكذا: «فان كان للقسم الثاني وجودٌ فيتحدّدُ بالاول موضعهُ و يتحدّدُ به موضعُ الثاني و وضعهُ ثم يتحدّدُ بعد ذلك جهات الحركات المُستقيمة» و فسرهُ بأنّ المُتحدّد، ان كان غير الفلك الاعظم، فيتحدّدُ بالاعظم موضع المحاط الاول، كفلك الثوابت و يتحدّدُ به، موضع ما تحته كفلك زحل، ثم تتحدّد بعد تتحدّد مواضع الافلاك، على الترتيب جهات الحركات المُستقيمة، و ذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ: «موضع الثاني»، ثالثاً في المعنى.

قوله: «و يكون الاول اّما يخلقُ به ان يكون متقدّماً في رتبة الابداع»^(١)

١. قوله: «اّما يخلقُ به ان يكون متقدّماً في رتبة الابداع»، ظاهرُ هذا الكلام، انّ المحدّد الاول، متقدّمٌ على ما تحته في الابداع و الوجود، لكن هذا يقتضي امكان الخلاء، فلا جرم اّوله الشارح اّولاً بعلة الوسائط، و أخرى بالتقدّم في تحديد المكان و اما الامام فقال: أنّه ليس متقدّماً بالزمان و لا بالعلية و ان لم يكن محدّد الجهات ساير الاجسام، لم يكن ايضاً بالطّبع فتقدّمه اّما بالشرف او بالرتبة و هو راجعُ الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط، اذ لا معنى للرتبة الاّ انك اذا نزلت من المبدأ، يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام، لكن في قوله: لم يكن في قوله لم يكن بالطّبع، نظرٌ اذ لو كان محدّد الجهات ساير الاجسام، كان متقدّماً بالطّبع، اذ لا يلزم من انتقاء المقدّم انتقاء التّالي، لجواز ان يكون تقدّمه بالطّبع من جهةٍ أخرى، فانه يحتاج اليه في تحديد المكان، فيلزم من عدم المحدّد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها متمكّنة بدون العكس، كما انّ تقدّمه بالطّبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى، و ايضاً الجهات المُعتبرة، هي جهات الحركات المُستقيمة و ليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة، فلا يكون الفلك الاول، مُحدّد الجهات ساير الاجسام، فلم بنى الكلام على الشك فيه دون غيره، م.

اي، خليق بالمحدد الاول، ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول - تعالى ذكره - اقل مما بين سائر الاجسام وبينه، وايضاً بان يكون ما دونه محتاجاً اليه في تحدّد مكانه، ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه، في تحقّق ذاته، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس.

و الفاضل الشارح، ذكر اقسام التّقدّم وبيّن انّ تقدّم الفلك الاعظم، ليس بالزمان قطعاً ولا بالعليّة - لما سيأتى - فان لم يكن محدّداً لجهات سائر الاجسام، فلا يكون ايضاً بالطّبع، فيبقى ان يكون متقدماً اما بالشرف، لانه اعظم او بالرتبة - كما مرّ -

قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء، فيكون مُستديراً»^(١)

١. قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مُستديراً» وذلك لانه قد ثبت انّ المُحدّد جسمٌ واحدٌ يتحدّد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه و فيكون في حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها مُتشابهة، حتّى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها بعد عنها و الّا لم يكن النّقطة غاية البعد عن المحيط و لا نغنى بالمُستدير الّا ذاك، هذا بيانه من قبلنا.

و اما الشارح، فلمّا اشتمل كلام الشيخ على امرين؛ احدهما انّ اجزاء المُحدّد مفروضة، و الآخر أنّه مُستدير، اراد ببيانها على التّفصيل، اما الامر الاول، فبقوله: «المُحدّد الاول لا يجوز»، اي لا يجوز ان يكون مشتملاً على اجزاء بالفعل، سواء كانت مختلفة او مُتشابهة، لانّها اذا كانت موجودة بالفعل، كان كلّ منها مختصّة بمحاذاة بعض الاجسام الدّاخلية فيه، فكلّ من تلك الاجزاء، مختصّ بجهة من الاجسام الدّاخلية، فلا يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء لكنّ المُحدّد متقدّم على الجهة و اجزائه متقدّمة فيلزم ان يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء و لا يتأخّر عنها و أنّه محال.

و اما الامر الثّاني، فبقوله «و يجب ان يكون» الخ، و نحن نقول: المُحدّد لا يحدّد سائر الجهات، بل جهات الحركات الطّبيعية، فان اريد أنّه يلزم اختصاص كلّ جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطّبيعية، فهو ممنوعٌ و ذلك ظاهر، و ان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مُطلقاً، فمُسلّم لكن الجهات المتأخّرة عن اجزاء المُحدّد، هي جهات الحركات الطّبيعية، و الجهات التي لا يتأخّر هي مطلق الجهات و لا امتناع فيه، و ايضاً الجهات لا يتأخّر عن الاجزاء من حيث أنّها ذوات الجهات و يتأخّر عنها بحسب الدّات، فلا يلزم محال.

المحدد الأول، لا يجوز أن يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها، بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة، و يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها، فاذا هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض، و يجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض و جميعاً الى المركز و هي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة، لانها ان اختلفت، فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة و بعد غير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات اجزاء المحدد، و يلزم من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محددها، هذا خلف، و تشابه اجزاء الشيء في الوضع، هو الاستدارة، فاذاً محدّد الجهات مستدير الشكل.

• اشارة •

«الجسم البسيط، هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع.»^(١)

و هذان السؤالان، و اردان على دليل الاستدارة، مع مزيد و هو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحاً لانه لو كان له غلظ، لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز، كالجزء الذي يلي المقعر و بعضها ابعد عنه، فيلزم تقدم الجهة على محددها.

- لا يقال: هذا ايضاً وارد على ما ذكرتم من البيان.

- لا نقول: لا نغني بكون المحدد مستديراً الا ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض و هو ثابت مما ذكرنا، اذ يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط، و اما ما استدعوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء، اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقص، لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات و يعود المحذور، م.

١. قوله: «اشارة، الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع»، لثا توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة، شرع الشارح اولاً في بيان معنيهما، فاطبيعة يطلق على معاني و المعنى المقصود ههنا انه مبدء اول لحركة فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و في قوله: «ما يكون فيه»، ضميران؛ ضمير مستتر في «يكون» و ضمير بارز في «فيه»، اما المستتر فراجع الى المبدء و اما البارز، فالى «ما»، اي الطبيعة مبدء اول الحركة جسم يكون

ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات، وليس المراد من المبدء، العلة التامة، لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة، فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة، يلزم من انتفاء الحركة، انتفاء الطبيعة وليس كذلك، وايضاً قد اعتبر أنها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة، مع عدم الحالة الثلاثية، والسكون معها، والمراد بالحركة، انواعها الاربعة؛ اى الالينية والكيفية والكمية والوضعية، وبالسكون ما يقابلها.

وبالاول القرب، اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة، وبهذا تخرج النفوس الارضية، لان النفوس الارضية وهى النباتية تتحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما، ولهذا سُميت تلك الاجسام اعضاء آليه فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هى طبائعها وقواها، مثلاً النفس النباتية، تتحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد، فيتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان، والحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار اولاً و الى النفس النباتية ثانياً.

واما الكيفيات، فهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، تخدم القوى فى تحريكاتها على ما فصلت فى الكتب الطبيعية.

- فان قلت: الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل، فلا يكون مبدء اول.

- اجاب بان الميل، ليس بمتوسط، بل آلة لها، فان المراد بالمتوسط هى المتوسط المحرك، فان النفس، تحرك العناصر فى الاقطار او فى الكيفيات بواسطة الطبائع وهى محركة ايضاً، وقوله: «ما يكون» احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء، فانه مبدء لحركات من الاجر والجص وغيرهما كالنجار والصانع، فانهما مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب المبادئ الصناعية لا بد فيها من الشعور، فيكون اخص من المبادئ القسرية.

واعلم ان الحركة القسرية، انما تتم بامرین؛ احدهما القاسر، و ثانيهما طبيعة المقسور، فانا نعلم بالضرورة ان الحجر، هو الذى يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة، لا يتخالفان فى الفعل، بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر.

- فان قلت: فاعل الحركة القسرية، طبيعة المقسور، لا القاسر و انما لزم انعدامه انعدامها، بل هو من المعدّات، فهو خارج بقيد المبدء، فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه؟

- فنقول: هذا وان كان هو التحقيق، ألا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعلى حتى سبقت اوهام العامة الى ان البناء فاعل البناء. مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم، واما قوله «بالذات لا بالعرض»، فنقول: فى بيانه: قد اعتبر فى التعريف امران: المُحرَّك و هو المبدأ و المُتحرَّك و هو ما يكون فيه، و قوله: «بالذات» يمكن ان يتعلق بالمحرَّك، حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر، و يُمكن ان يتعلق بالمُتحرَّك، حتى يكون تحرُّكه بالذات، لا عن خارج و بالجملة هذا القيد احترازُ عن طبيعة المقسور، فانه مبدءٌ للحركة القسرية و ليس بمحرَّك بالذات، بل بالتأخير او فى متحرَّك بالذات و لا تُسمَّى «طبيعة» بهذا الاعتبار، و كذلك قوله: «بالعرض»، يحتمل ان يتعلق بالمحرَّك حتى لا يكون تحريكه بالعرض، و ان يتعلق بالمُتحرَّك حتى لا يكون حركته بالعرض.

و اياً ما كان، فهو احترازُ عن مبدء الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انها صنمٌ، فانها و ان كان مبدءاً قريباً لحركته ألا انها ليست محرَّكةً له من هذه الحيثية ألا بالعرض، فهي ليست طبيعيةً من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسمٍ او نحاس، و كجالس السفينة فانه يتحرَّك بالعرض و طبيعته مبدءٌ للحركة العرفية، لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار، و لا فائدة فى تعدد المثال ألا زيادة الايضاح.

و الحاصل، كُلُّ جسمٍ يتحرَّك او يسكن، فلا بد ان يكون لحركته او سكونه مبدء فمبدء حركته و سكونه اما بتوسط شىء او لا بتوسط، فان كان بتوسط كالتنفس الارضية يحركُ جسمها بتوسط العناصر، فهو ليس بطبيعة و ان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدء فى الجسم المُتحرَّك او لا فيه، و الثانى كالمبدء القسرى ليس طبيعةً، و ان كان فى الجسم المُتحرَّك فاما ان يكون مبدءٌ للحركة بالذات او لا يكون، فان لم يكن كطبيعة المقسور، فانها مبدءٌ القسرية للحركة، لكن لا بالذات، بل بتأخير القاسر لم يكن طبيعةً، و ان كان مبدءٌ للحركة بالذات لا بحسب تأخير القاسر، فاما ان يكون مبدءٌ للحركة بالعرض او لا بالعرض، فان كان مبدءٌ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس، فان مبدء الحركة فى النحاس مبدءٌ لحركة الصنم بالعرض، فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية.

و ان أُريد التقسيم باعتبار الحركة، فيقال مبدء حركة الجسم، اما ان يكون مبدءاً لحركته الذاتية او لا و مبدء الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدء الحركة، هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر، بل باعتبار الحركة الذاتية الغير

العرضية ولا شك أن لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون والطبيعة يعم سائر الاجسام، وربما يقيد التعريف بوحدة التهج و عدم الارادة فيخرج النفس.

- فان قلت: قد سبق أن القيد الاول، اخرج النفوس، فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها.

- فنقول: الحركات المنسوبة الى النفس الارضية، اما حركات اينية وهى الحركات الارادية للحيوانات، و اما حركات فى الكم كالانماء، و اما فى الكيف كحركات الثمار فى الالوان، و النفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام، فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم، كما فى الصعود و لهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة، فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة، فان اقل ما فى الواسطة و المبدء، ان يتوافقا فى الحركة، نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبائع.

فان النفس تنهض الطبائع للحركة فى الاقطار او فى الكيفيات فيحرك و لا مخالفة بين الطبائع و بين تلك الحركات، فالتقييد بقيد الاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الاينية، فاذا قيد التعريف بالقيدين، خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك، اى المتحرك بالذات - لا بالعرض - اما على نهج واحد اولي و على التقديرين، فاما بارادة اولاً فالحركات منحصرة فى ستة اقسام و مبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية فى اربعة ثم فى هذا الكلام نظر من وجوه: احدها ان قسمة الحركات، غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها، و الحصر انما يظهر بان يقال: الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية، ان لم يكن حاصلة فيه، بل فيما يقارن و غير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة و الاولى القرية و الثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد و اما مركبة، اى لا على نهج واحد و البسيطة اما بارادة وهى الفلكية او بغير ارادة وهى الطبيعية و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا و الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية او لا وهى التسخيرية كحركة النبض.

و ثانيها، لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة، هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه.

و ثالثها، ان النفس الفلكية، خرجت بقيد الاولية، لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها و بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة و لا فائدة فى قيد النفوس بالارضية فى احتراز

يُرِيدُ بيان حال البسائط من الاجسام، ونحن قد ذكرنا في عدّة مواضع، أنّ الطّبيعة تُطلق على معانٍ و ذكرنا بعض تلك المعاني، بحسب الحاجة، فمنها ان يُقال: أنّها مبدؤ أول، لحركة ما يكون فيه و سكونه بالذّات لا بالعرض.

و يُراد بالمبدأ، المبدأ الفاعلي وحده، و بالحركة انواعها الاربعة اعنى: الاينية و الوضعية و الكمية و الكيفية، و بالسكون ما يُقابلها جميعاً و هى بانفرادها، لا تكون مبدئاً للحركة و السكون معاً، بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة و وجودها، و يُراد بما يكون فيه ما يتحرّك و يسكنُ بها و هو الجسم، و يحترزُ به عن المبادئ الصناعيّة و

و لا يندفع الاشكال عن هذا المقام إلّا تلخيص ما فى «الشفاء» قال: الاجسامُ أتمّا تتحرّك حركات ذاتية عن قُوى فيما هى مبادئ حركاتها و افعالها، فهى أتمّا ان يتحرّك و يفعل بالارادة او لا يتحرّك بالارادة اصلاً، فان لم يتحرّك بالارادة اصلاً، فأمّا ان لا يكون مُتفَنِّنة التّحريك و الفعل، او يكون و الاول يُسمّى طبعيّةً كما للحجر فى هبوطه و الثّانى يُسمّى نفسانيّةً كما للنبات فى تكوّنها و نشوها، فإنّها تتحرّك لا بالارادة حركات الى جهاتٍ شتى تفرّبعاً و تشعيّاً للاصول و تعريضاً و تطويلاً و ان حركت بالارادة فى الجملة، فان لم يتفنّن تحريكها، فهى النفس الفلكيّة، كما للشمس فى دورانها و ان تفنّن فهى النفس الحيوانيّة و قد حدث الطّبيعة بما ذكر اولاً، فقولنا: مبدؤ المُحرّكة اى مبدؤ فاعليّ يصدرُ عنه التّحريك فى غيره و هو الجسم المُتحرّك، و قولنا: اولاً، احترازٌ عن النفس، فإنّه مبدؤ لبعض حركات الاجسام الّتى هى فيها بواسطة و المُراد بما فى الحدّ، جميع الحركات الذّاتية و باقى القيود على ما مرّ.

فلما قسّم القوّة الى اقسامٍ اربعةٍ احدها الطّبيعة، ثم ذكر حدها فلا بدّ ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الآخرة، فاطلاق النفس فى الاحتراز، يدلّ على أنّ النفس الفلكيّة، يخرجُ عن الحدّ، كما يخرج النفوس الارضيّة و لما اورد القسمة على القوّة لا على الحركة، كما اوردّه الشارح، اندفع سؤال الحصر، لأنّ النفس الحيوانيّة و ان كانت مبدؤ لحركاتٍ غير اراديّة إلّا أنّها تحرّك بالارادة فى الجملة.

ـ فان قلت: ان اعتبرَ فى قسمة الطّبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادةٍ لم يدخل الطّبيعة الفلكيّة تحت اسمها، لأنّ الحركة أتمّا تصدرُ عن الفلكيّة بالارادة.

ـ فنقول: صدر الحركات الفلكيّة من نفسه بالارادة و أمّا من طبيعته الّتى هى صورته النوعيّة، فبغير ارادةٍ و شعورٍ و هى مبدؤ أول، لجميع الحركات الذّاتية فهى داخلةٌ فى الطّبيعة لا محالة، م.

القسريّة، فانها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه.

وبالاول عن النفوس الارضية، فانها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالانماء - مثلاً -
- الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم،
عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول، لانه بمنزلة آلة لها، ويراد بقولهم: «بالذات»
احد معينين: احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر
اياها، بل بذاتها على وجه يوجب الحركة، ان لم يكن مانع، و ثانيهما بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته، لا عن سبب خارج.

ويراد بقولهم: «لا بالعرض» ايضاً أحد معينين: احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان
الحركة الصادرة عنها، لا تصدر بالعرض، كحركة الساكن فى السفينة، والثانى بالقياس الى
المتحرك وهو انها الشئ الذى ليس متحركاً بالعرض، كصنم من نحاس فانه يتحرك من
حيث هو صنم بالعرض.

و الطبيعة بهذا المعنى، تقارب الطبع الذى يعم الاجسام، حتى الفلك وربما يزداد هذا
التعريف قولهم: «على نهج واحد من غير ارادة» و حينئذ يتخصّص المعنى المذكور، بما
يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد و
كلاهما بارادة او من غير ارادة، فمبدء الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة،
و بارادة هو القوة الفلكية و مبدئها لا على نهج واحد و من غير ارادة هو القوة النباتية، و
بارادة هو القوة الحيوانية.

و القوى الثلاث، تسمى نفوساً، فهذا معنى الطبيعة، و اما القوة، فقد ذكرنا انها مبدء
التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره، و فائدة هذا القيد، ان الشئ الواحد - من
حيث هو واحد - يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً، مثلاً الطبيب اذا عالج نفسه، فلا يقبل العلاج
من حيث هو طبيب، بل من حيث هو مريض و الحثيثان يقتضيان التغاير و قول الشيخ:
«الجسم البسيط، هو الذى له طبيعة واحدة»، تعريف للبسيط، و نعى بالطبيعة ما يعم
الاجسام، اى هو الشئ الذى يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا ان الافعال الصادة عنه
واحدة و ذلك لان الطبيعة الواحدة، تتكرر افعالها باعتبارات مختلفة، كما ذكره فى هذا
الفصل و زاده وضوحاً، بقوله: «ليس فيه تركيب قوى و طبائع»، اى لا يكون مجتمعاً من
اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة اخرى و تركيب من جملتها شئ واحد، فان

مثل هذا، يُقابلُ البسيط، بل تكونُ طبيعة الاجزاء و الكلُ جميعاً شيئاً واحداً.

قوله : «و الطَّبيعةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال و الامكنة^(١) و سائر ما لا بُدَّ للجسم ان يلزمه واحداً غيرَ مختلفٍ».

هيهنا اعراض لا يُمكن ان ينفكَّ الجسم فى وجوده عنها، كالاي و الوضع و الشكل و الكيف و الكم و غير ذلك، و طبيعة الجسم، لا محالة تقتضى من كُلِّ نوع شيئاً ما، على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل، فالطَّبيعةُ الواحدة، تقتضى من كُلِّ جنسٍ منها شيئاً واحداً على نهجٍ واحدٍ و لا يختلفُ اقتضاؤها بالاقوات و الاحوال آلا اذا منعها مانعٌ من ذلك.

قوله : «فالجسمُ البسيط، لا يقتضى آلاً شيئاً واحداً غيرَ مختلفٍ».

هذه نتيجة لقوله: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ، و الطَّبيعةُ الواحدة، تقتضى شيئاً غير مختلفٍ.^(٢)

١. قوله: «و الطَّبيعةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال الامكنة»، الى قوله: «واحداً غير مختلفٍ» لقائل ان يقول: قد ذكرتم ان الطَّبيعةَ يُطلقُ على معنى عامٍ لجميع الاجسام و على ما يكونُ على نهجٍ واحدٍ من غير ارادةٍ فالمرادُ من الطَّبيعة هيهنا، ان كان هو الامر العام، فلا نُسلم ان كُلَّ طبيعةٍ واحدةٍ لا تقتضى الاشياء غيرَ مختلفٍ فان الحيوان له طبيعةٌ واحدةٌ بذلك المعنى، مع اختلاف افاعيله، و ان كان المرادُ المعنى الخاص، فهذه القضية هذيانٌ لانه يرجعُ الى ان كُلَّ جسمٍ يصدرُ عنه افعاله على نهجٍ واحدٍ لا يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا معنى للاقتضاء للشئ الغير المُختلف آلا ان يكون اقتضائه على نهجٍ واحدٍ اذ لا معنى للاقتضاء على نهجٍ واحدٍ آلا ان يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا يندفعُ هذا الاعتراضُ آلا اذا جرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من «الشفاء»، م.

٢. قوله: «هذه نتيجة لقوله، الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ و الطَّبيعةُ الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلفٍ»، لا شك ان فى هذا الكلام تساهلاً، لان الحد الاوسط، ليس بمكررٍ آلا ان المراد من المقدمة الثانية، ان كُلَّ ما فيه طبيعةٌ واحدةٌ لا تقتضى آلاً شيئاً غير مختلفٍ و حينئذ يكونُ الانتاج بينا.

قال الامام: المُقدَّمتان لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يفعلُ آلاً شيئاً غير مختلفٍ لجواز ان يكون

له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة، وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول، وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية، وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضاً ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل، ان كل طبيعة اذا خلّيت ونفسها، لم تقتض الا وضعاً معيناً وموضعاً معيناً وشكلاً معيناً ولا يكون ذلك الا اقتضاء دائماً لا في وقتٍ دون وقتٍ او في حالٍ دون حال.

وقال الشارح: الاحتمال المذكور، لا يساعد عليه وضع المقدمتين، لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا: القوة الحيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة، لا يصدر عنها اشياء مختلفة، ينتج: ان القوة الحيوانية، ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا: الجسم البسيط، له طبيعة واحدة ما له قوة حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة، ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية.

ويمكن ان يقال في تركيب القياس: كل ما له قوة حيوانية، يصدر عنها اشياء مختلفة «ولا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة ولا شيء مما له حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا: الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة، ينتج المطلوب، وهذا كلام على سند المنع لا حاجة اليه، فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند، كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه، بل ان الشيخ اورد قوله: «فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئاً غير مختلف»، على ان يكون لازماً عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيئاً غير مختلف وهذا القدر، لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يكون مختلفاً واما ان كل فعل الجسم البسيط، غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية، كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم، بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية، فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الا شيئاً غير مختلف فعلى هذا، قول الشارح: هذه نتيجة لقوله الخ ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير، فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله: كل ما له طبيعة واحدة، يقتضى الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة واما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية، وكذلك المنع وارد على قوله: وكل ما له قوة حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة واحدة، يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح.

و الفاضل الشارح قال: هذا الكلام، ليس بنتيجةٍ لهما، لاحتمال ان يكون للبيسط قوّة حيوانيّة تصدُر عنه بها، اشياء مختلفة لكن لما كان الحقّ انّ البيسط العُنصرى ليس ذا قوّة حيوانيّة ولا تصدُر عن الفلكى اشياء مختلفة صحّ هذا الحكم.

واقول: وضع المُقدّمَتين المذكورتين، يُنافى هذا الاحتمال، لانّ قولنا القوّة الحيوانيّة تصدُر عنها اشياء مختلفة يُنتج مع كُبرى القياس المذكور و هى انّ الطّبيعة الواحدة، لا تصدُر عنها اشياء مختلفة، انّ القوّة الحيوانيّة، ليست بطبيعةٍ واحدةٍ وهذه النّتيجة مع صُغرى القياس المذكور و هو قولنا: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ ينتجُ انّ الجسم البسيط، لا يكونُ ذا قوّة حيوانيّة.

• اشارة •

«أنتك لتعلم انّ الجسم اذا خلّى و طباعه و لم يعرض له من خارج تأثير غريب، لم يكن له بدّ من موضع معيّن و شكلٍ معيّن، فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك.»
يُريدُ بيان انّ الجسم لا يخلو عن موضع و شكلٍ طبيعيين^(١) و انّ فيه طبيعةً تقتضى

- لا يقال: لو كان فى الجسم البسيط مع الطّبيعة الواحدة، قوّة يخالفها، لكان فيه تركيب قوى و طباع، فلا يكون جسمًا بسيطًا.

- لا تأقول: ليس المراد من انتفاء تركيب القوى و الطّباع، ان لا يكون فى الجسم البسيط طباع مختلفة، حتّى لو قدرنا ان يكون فى النّار طبيعةً تقتضى حرارتها و طبيعةً أخرى تقتضى يوستها و أخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها المُساواة اجزائها كلّها فى جميع تلك الطّباع، بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطّبيعة، كما صرّح الشّارح به و لا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الدّاتية فى حدّ الطّبيعة على ما مرّ، م.

١. قوله: «يريدُ بيان انّ الجسم لا يخلو من موضع و شكلٍ طبيعيين»، حاصله أنّه اذا خلّى و طباعه، فهو حاصلٌ فى مكانٍ معيّن و على شكلٍ معيّن و هذا العارض لا بدّ له من سببٍ و ذلك السّببُ ليست الا طبيعة الجسم، فهو مكانٌ طبيعيٌّ و شكلٌ طبيعيٌّ.

- فان قلت: اجزاء العناصر، ليست تقتضى مواضع معيّنة، بل يقع فى امكنتها، حيث اتّفقت، فان الجزء الهوائى ربما يتمكّن فى جزءٍ من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر.

- اجيب بانّ المراد الجسمُ البسيط الكُلّى، لا اجزاء البسيط، فالجسمُ البسيط الكُلّى لا يقتضى

موضِعاً معيّنًا وشكلاً معيّنًا، والمراد بقوله: «اراد به البسيط والمركّب» والبسيط الكلّي والمركّب وما يؤيد هذا، أنّ الشارح سيصرّح بأنّ الجزء العناصر مادام منفصلاً عنه، لا يكون في المكان الطبيعي.

وفيه نظر، لأنّ جزء البسيط، اذا خلّي وطبعه، فله مكان معيّن كما أنّ كلّ البسيط كذلك، فكيف صار هذا طبيعيًا وذلك ليس طبيعي، ولعلّه يقول: جزء البسيط، لو خلّي وطبعه، لا تصل بالكل، فلا يبقى جزءًا، فهو لم يخل وطبعه لكل، لا حاجة حينئذٍ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلّي، ثمّ النقض بالمركّبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب، دون اجزاء آخر، مع أنّ نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية.

- فان قلت: قوله «اراد به البسيط والمركّب جميعاً» منافي لقوله: «الشكل متشابه»، لأنّ الشكل، ليس متشابهاً في جميع الاجسام المركّبة والبسيطة.

- فنقول: اعتبار الاختلاف والتشابه، ليس في جميع الاجسام، بل في البساط، فالمراد أنّ الشيخ اورد مثالين، أحدهما مختلف في البساط والآخَر متشابه فيها ولا يُنافي هذا، عموم الحكم بالموضع والشكل، وقوله: «واشترط» يدلّ على أنّه شرط زائد وليس كذلك، لأنّه اذا عرض تأثير غريب، لم يكن خلّي وطباعه، فهو عطف تفسيرى، وجعل الامام القضية كليةً واورد الوضع المعين وقال: أمّا لم يورد الوضع المعين، اذ ليس لكلّ جسم موضع، بل كلّ جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له، وجب ان يحصل له وضع معيّن، اعنى لا بدّ ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر، لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد، ولا بدّ له من شكل معيّن اذ لا بدّ ان يكون له حدّ واحد، كما للكُرّة او حدود كثيرة كما في المكعب.

وقال الشارح: المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة، لا المقولة، كما حمله الامام عليه، لأنّه ممّا يقتضيه التأثير الغريب من الخارج أنّ ذكر الشكل، يُغنى عن ذكر الوضع حينئذٍ لأنّ الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء، فهو عارض للجسم، بعد الوضع.

واقول: الامام وان حمل الوضع على المقولة أمّا أنّه صريح بارادة الوضع المقدّر لا الوضع المحقّق ولا شك أنّ الوضع المقدّر، لا يحتاج الى وجود امر في الخارج، وايضاً السؤال وارد على الموضع، لأنّه أمّا يحصل من خارج، فإنّ السطح الباطن للحاوى، فوجب ان لا يكون مقتضى

ذلك، و اما خصّ البيانُ بهما، لانّ احدهما و هو الموضع مختلفٌ للجسام، و الثّاني هو الشّكل مُتشابه، و سائر الاعراض المذكورة، يُمكنُ ان يثبت بمثل هذا البيان، لانّها لا تخلو اما عن التّشابه او عن الاختلاف.

فقال: «انّ الجسم»، و اراد به «البسيط» و «المركّب» جميعاً و لم يقل: كلّ جسم، لانّ محدّد الجهات، لا موضع له و قال: «اذا خلّي و طباعه»، و لم يقل: و طبيعته، لانّ الطّبيعة على بعض الوجوه، لا تتناولُ الفلكيّات و الطّباع تتناولها، و اشترط ان لا يعرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ، لانّ التّأثير الغريب، رُبما يقضى للجسم موضعاً او شكلاً قسريّاً كتأثير الحرارة و الاناء المُكعب في الماء، فانّ احدهما يصعده و الثّاني يكعبه و قال: «لم يكن له بُدّ من موضعٍ معيّنٍ و شكلٍ معيّنٍ»، لانّ المُطلق منهما يقتضيه الامر المُشترك بين الجميع و اما المعيّن، فانّما تقتضيه الطّبيعة الخاصّة المطلوب اثباتها.

و في بعض النّسخ، لم يكن له بُدّ من وضعٍ معيّنٍ و على تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الّذى هو المقولة الّتى يعرّضُ بسبب نسبة اجزاء الجسم، الى غير الجسم، كما حملهُ الفاضل الشّارح على ذلك، لانه ممّا يقتضيه تأثيرٌ غريب من خارج، و على هذا الوجه يكون الحكمُ كليّاً لانّ محدّد الجهات ايضاً له وضعٌ الا انّ ذكر الشّكل، يُغنى عن ذكر الوضع، بحسب ترتيب الاجزاء، فانه هيئةٌ تعرّضُ للجسم، بعد الوضع بذلك المعنى. و اما الوضع بالمعنى الثّالث و هو كون الجسم بحيث يقبلُ الاشارة الحسيّة، فهو امرٌ تقتضيه الجسميّة الحالّة في الهولى، على ما تقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطّباع المُختلفة، فاذا لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى.

ثمّ قال: «فاذا في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك» و ذلك لانّ وجود العارض للشّى، يدلّ على وجود سببٍ يقتضى ذلك العروض، و السّبب يكون اما خارجاً او غير خارج و في هذا الموضع، لا يُمكن ان يكون خارجاً عنه، لانّا فرضنا خلوّ الجسم ممّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقى الجسم وحدهُ غير منفكّ عن هذا العارض، فاذا السّبب غيرُ خارجٍ

طباع الجسم، و اما اغناء ذكر الشّكل عن ذكر الوضع فشىءٌ عجيبٌ لانّ غايته ان اعتبار الوضع سابقٌ على اعتبار الشّكل بل غايته انّ الشّكل معلولُ الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلّة. م.

و هو يكون اما امرأً مُشتركاً فيه بين الاجسام، كالصورة الجسميّة او اموراً مختلفةً يختصّ كلّ واحدٍ منها ببعض الاجسام و الاوّل يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعيّن و ليس كذلك، فاذن هى امورٌ مختلفةٌ غير خارجةٍ عن الجسم و هى طبائع الاجسام، فاذن فى طباع الجسم، الشئ هو مبدءٌ استيجاب ذلك الموضع المعيّن و الشّكل المعيّن.

و اما قال: «مبدءٌ استيجاب ذلك»، و لم يقل: مبدء ذلك، او مبدء وجوب ذلك، لانّ الحصول فى الموضع المعيّن و التّشكّل بالشّكل المعيّن، ربما يزيلهما القسر، كما ذكرنا، لكنّ الجسم، يكونُ بحيث يعود الى ما طباعه منهما عند زوال القسر و لو كان الطّباع مبدئاً لهما او لوجوبهما، لزال عند زوالهما^(١)، لكنّه لما كان مبدءً للاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجباً لهما.

قوله: «و للبسيط مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعه، و للمركّب ما يقتضيه الغالب فيه، اما مطلقاً و اما بحسب مكانه او ما اتّفق وجوده فيه، اذا تساوت المُجاذبات عنه، فكلّ جسمٍ له مكانٌ واحدٌ.»

لما فرغ من بيان انّ كلّ جسمٍ يقتضى موضعاً و شكلاً بحسب الطّبيعة على الاجمل، شرع فى التّفصيل و بدء الموضع.

و اعلم انّ الجسم اما بسيطٌ و اما مركّبٌ و البسيط لا يُمكن ان يقتضى الا مكاناً واحداً

١. قوله: «و لو كان الطّباع مبدئاً لهما او لوجوبهما، لزال عند زوالهما»، فيه منعٌ ظاهرٌ فانّ المبدأ هو العلّة الفاعليّة و الفاعل لا يستلزم المعلول، لاحتمال التّخلف لوجود مانعٍ او عدم شرطٍ، نعم لو أُريد بالمبدأ، العلّة التّامة، ظهر الفرق، فانّ العلّة التّامة للاستيجاب و الاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق لا الاثر و العلّة التّامة الشئ، لا يختلفُ عنها، لكنّهم لا يكادون يظنون المبدأ على العلّة التّامة، كما صرّحوا به فى تعريف الطّبيعة.

و الاولى ان يُقال: لو قال مبدءاً ذلك، او مبدءاً وجوبه، لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناعُ تختلفُ الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيجاب، م.

لما مضى^(١١) ولما لم يكن البسيط جزءاً آلاً بعد وجود الكلّ، لم يكن لمكانه جزءاً آلاً كذلك.

١. قوله: «و اعلم انّ الجسمَ اما بسيطٌ و اما مركّبُ البسيط لا يُمكنُ ان يقتضى آلاً مكاناً واحداً لما مضى»، انّ البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضى اشياء مختلفة و اما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكلّ و هذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعدُ المفطور او الخلاء، و ان كان المراد به السطح الباطن، فمكان الجزء مكان الكلّ، لا فى جميع الصور، فان شيئاً من مكان التّقدير الذى هو جزء الفلك، ليس من مكان الفلك اصلاً، و الابداعُ يقال بالاشتراك على ايجاد، لا يكون مسبوقاً بمادةٍ و زمانٍ او لا، فان لم يكن مسبوقاً فهو الابداع و ان كان مسبوقاً بزمانٍ فهو الاحداث و آلاً فهو التكوين، فالاحداث ايجاد مسبوقٍ بمادةٍ و زمانٍ كالأجسام المُحدثة، و التكوين ايجادٌ مسبوقٍ بمادةٍ دون زمانٍ كالافلاك المكونة، و ليس ههنا قسم آخر هو ايجاد مسبوق بزمانٍ دون مادة، لانّ كلّ محدثٍ فهو مسبوقٌ بمادةٍ و زمانٍ.

و قوله: «يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع» فيه نظرٌ، اما أولاً فلانّ المركّب و ان كان افراده مُحدثة آلاً انّ مطلق المركّب قديمٌ فلا زمان آلاً و يوجد فى ذلك المكان مركّب، و اما ثانياً فلم لا يجوزُ ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسراً و لو كان القاصر ضرورة الخلاء، و قوله: «لوجب خلوّ مكانه الاول»، ممنوعٌ و انما يخلو لو لم يتخلخل الجسم الذى حواليه، و اما انّ مكان المركّب ما يقتضيه غالبُ اجزائه على الاطلاق، او بحسب المكان، فهو ممنوعٌ ايضاً لجواز ان يكون الصّورة النوعيّة التى للمركّب مقتضيةٌ لحصوله فى مكان المغلوب، فربما يفيد الصّورة النوعيّة ثقلاً عظيماً، كما انّ ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء، بل هو مستفادٌ من صورته النوعيّة دائماً.

و اما مكان القسم الثالث، فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيءٌ من الاجزاء اصلاً، كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة، فلا ينتقل الى شيءٍ منها، بل يبقى حيث وجد، ففى احدى النسخ: «اذا تساوت المُجاذبات عنه بالجسم» و حينئذٍ يكون الضميرُ فى «عنه» راجعاً الى المكان الذى اتفق وجوده فيه و معناه انّ جذبات العناصر الكليّة اياً متساويةً كتساوى جذبات القطع المقناطيسيّة الصّنم، و هذا مجرد تخيلٍ، لا انّ هناك جذباً محققاً لما ثبت من انّ حصول الجسم فى المكان بحسب استحقاقٍ طبيعى.

و فى بعض النسخ: «اذا تساوت المحاذيات عنه» - بالحاء - فلا يعود الضمير الى المكان، اذ لا معنى له، بل الى المركّب، يعنى انّ مُحاذيات اجزاء المركّب مُتساوية، فلا بد ان يقال منه لا عنه، لانّ المركّب منشأ المُحاذيات، لا انّ المُحاذيات مُتجاوزة عن المركّب، م.

و السبب الذى يقتضى تجزئة المُتمكّن، يقتضى تجزئة المكان الجزء هو جزء مكان الكلّ، و اما المركّب، فلا مكان يختصّ به فى اصل الابداع، لأن التركيب امرٌ يعرضُ بعد الابداع و ايجاد مكانٍ على سبيل الابداع، قبل التركيب يطلبه المركّب اذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع و هو محالّ، و ايضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض، لوجب خلوّ مكانه الاول و هو محالّ.

و ايضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادةً فى وجود الاجسام، فلا احتياج بسببه الى مكانٍ زائدٍ على ما كان للبسيط، فاذا امكنة المركّبات، هى امكنة البسائط بعينها و لذلك لم يتعرّض الشيخ لذكر اصل امكنتها و ذكر وجه تعيينها، و تقريره أنّ المركّب اما ان يكون اخذ اجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق او لا يكون، و الثانى لا يخلو اما ان تكون الاجزاء التى امكنتها فى جهةٍ واحدةٍ كالارض و الماء مثلاً غالباً على الباقية و حينئذٍ تكون تلك الاجزاء معاً غالباً بحسب طلب جهة المكان، او لا تكون فالمركّبات بحسب هذه القسمة، ثلاثة اقسام و مكان القسم الاول، ما يقتضيه الغالب فى المركّب مُطلقاً.

و مكان القسم الثانى، ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه، اذ لا غالب فيه مُطلقاً، لكن فيه غالبٌ بالاعتبار المذكور، و مكان القسم الثالث و هو الذى لا يغلب فيه جزءٌ لا على الاطلاق و لا مع الغير بالاعتبار المذكور، فهو ما اتفق وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المُجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه، فانّ ذلك يقتضى بقائه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها.

و فى بعض النسخ: اذا تساوت المحاذيات عنه، و بياؤه أنّ الجزئين المتساويين من الارض و النار - مثلاً - ان تركّبا على وجهٍ يكونُ كلّ جزءٍ منهما يلى مكانه، فأنهما يتفرقان و يقصّدُ كلّ جزءٍ مكانه ان لم يكن مانعٌ عن ذلك، و اما ان تركّبا على وجهٍ يكونُ كلّ جزءٍ منهما يلى مكان صاحبه، فأنهما يتحاذيان و يقفان بالضرورة هناك، فالوقوفُ فى مكان التركيب، انما يكون اذا تساوت المُحاذايات عن المركّب.

و الزاوية الاولى، اصحّ لأن على تقدير الاخيرة، كان يجب ان يقول: منه، لا عنه. فحصل من جميع ذلك، انقسام الجسم الى اربعة اقسام: واحدٌ بسيطٌ و ثلاثة مركّبةٌ و تعيّن مكان كلّ واحدٍ منها بحسب الطبع او التركيب. فظهر ان كلّ جسمٍ من شأنه ان يكون فى مكانه، فله مكانٌ واحدٌ، و انما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه.

قوله : «و يجبُ ان يكون الشَّكل الَّذي يقتضيه البسيط مُستديراً و اَلَّا لاختلف هينتهُ في مادَّةٍ واحدةٍ عن قوَّةٍ واحدةٍ».

و لما فرغ من بيان تفصيل المكان، شرَّعَ في الشَّكل^(١) و اقتصر على البسيط الَّذي

١. قوله: «شرَّعَ في الشَّكل»، المُدَّعى انَّ الشَّكل البسيط مستديرٌ لانَّ الشَّكلَ مقتضى طبيعة الاجسام و الطَّبيعةُ في الجسم البسيط، واحدةٌ و تأثيرُ الفاعل الواحد في مادَّة الواحدة، لا يكون اَلَّا مُتشابهاً، فيكونُ شكله مُستديراً اَلَّا انَّ الشَّكل المُضَلَّع مختلفٌ يكونُ جانبٌ منه سطحاً و الآخرُ خطاً و آخر نقطةٌ و فيه نظرٌ، لانَّا لا نُسَلِّمُ انَّ تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد، لا يَبْدُو ان يكون مُتشابهاً و لم لا يجوز ان يكون له جهات و اعتبارات يصدرُ عنها في مادَّةٍ واحدةٍ بحسبها افعال مختلفة، و الثَّابِتُ انَّ الواحد - من حيث اَنَّهُ واحدٌ - لا يصدرُ عنه اَلَّا واحد.

ثم اَنَّهُ اورد على الدليل معارضة و نقضا.

اما المُعارضة و اليها اشار بقوله: «و ان قيل انَّ الاماكن المُختلفة»، فتقريرها انَّ البسيط لا يجوزُ ان تشترك في الشَّكل المُستدير، لانَّ اشتراكها في الشَّكل، يستلزمُ اتحادهما في الطَّبيعة كما انَّ اختلافها في المكان، يستلزمُ اختلافها في الطَّبيعة و اجاب بانَّ اختلاف المعلولات، يوجبُ اختلاف العلل و اما اتِّحاد المعلولات، فلا يستلزمُ اتِّحاد العلَّة، فان تبايُن اللوازم، يستلزمُ تبايُن الملزومات بدون العكس.

- فان قيل: الاشتراكُ المعلول، اذا لم يستلزم الاشتراك في العلَّة، فبطريقٍ اولى، لا يستلزمُ اختلاف العلَّة، فحينئذٍ امكن استنادُ الشَّكل الى الجسميَّة المُشتركة، كما امكن استناده الى الطَّبايع المُختلفة، لكن ذهبتم في الفصل السَّابق الى انَّ الشَّكلَ طبيعيٌّ.

- اجاب بانَّ عروض الاشكال المعيّنة باعتبارِ عروض المقادير، و عروض المقادير، يستندُ الى الطَّبايع، فلا يَبْدُو من استناد الاشكال اليها، نعم الشَّكل المُطلق، يُمكن استناده الى الجسميَّة المُطلقة حتَّى يكون الشَّكل المُطلق بازاء الجسم المُطلق و المعين بازاء خصوصيَّة الجسم، اعنى الصَّورة النوعية.

و اما النِّقض، فاشار اليه بقوله: «و لقائلٍ ان يقول»، و تحريره انَّ اجزاء الارض بسيطةٌ و هي ليست مستديرة الشَّكل. و الجوابُ انَّ شكل اجزاء الارض، ليست شكلاً طبعيَّاً، بل قسرياً و الكلامُ في الاشكال الطَّبيعيَّة.

يجبُ ان يكون شكله مُستديراً لكون المُقتضى لذلك و هو الطَّبيعة واحداً و كون القابل واحداً، و امتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مُختلفاً و لم يذكر اشكال المركَّبات لانَّها تخلُفُ اختلاف انواع الثَّبات و الحيوان. و الكلامُ فى ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التَّركيب اليق.

- فان قيل: ان كانت الاماكن المُختلفة للبسائط دالَّةً على اختلاف طباعها، فليتكُن الاشكال المُتشابهة دالَّةً على اشتراكها فى طبيعةٍ واحدةٍ.

- قلنا: علل المعلولات المُختلفة، يجبُ ان يكون مُختلفة، اَمَّا علل المُتشابهة لا يجب ان تكون مُتشابهة، لانَّ العلل المُختلفة قد تكون مُتشابهة المعلولات.

- فان قيل: يلزُمُ على ذلك، انَّ الاشكال كما يُمكنُ استنادها الى الطَّباع المُختلفة، يُمكنُ ايضاً استنادها الى الجسميَّة المُشتركة فيها.

- قلتُ: انَّها من حيث هى مطلقةٌ كذلك، اَمَّا من حيث هى متعيَّنة، فمتأخِّرةٌ عن المقادير الَّتى تختلفُ باختلاف الطَّباع و لذلك كانت مستندةٌ الى الطَّباع. و لقائل ان يقول: فما بال اجزاء الارض، ليست مُستديرةً مع أنَّها بسيطة؟ و القول بانَّ استدارتها زائلةٌ بالقسر و يبوستها مانعةٌ من العود اليها، يقتضى ان تكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و لما يمنع من حصول ذلك الشَّيْء؟

و الجوابُ انَّ ذلك انَّما وقع بالعرض، فانَّ الطَّبيعة، اقتضت بالذَّات شكلاً و اقتضت كيفية لا يُخالف اقتضاها الشَّكل، بل هو مُوكَّد له لو خُلِّيت و طباعها، لكن القاسر لما ازال الشَّكل و لم يزل الكيفيَّة، صارت الكيفيَّة حافظةً للشَّكل القسرى، فهى مانعةٌ عن العود الى الشَّكل الطَّبيعى بالعرض و انَّما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطَّبيعيَّة من وجهٍ و بقائها عليها من وجه.

- فان قُلْتُ: لو كان شكلها بالقسر، فاذا خُلِّيت و طبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة.

- اجاب بانَّ يبوستها مانعةٌ من العود.

- فان قلت: لو كانت اليُّوسة مانعةً عن حصول الاستدارة و هى من مُقتضيات الاجزاء الارضيَّة،

فيلزُمُ ان يكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و مانعاً من حصوله و من البين استحالةُ ذلك.

- اجاب بانَّ المنع بالعرض و هو جائزٌ، م.

و اعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم، لا يقتضى وضعاً معيّناً مع استحالة

١. قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق: الاول انا لا نُسَلِّمُ انّ الشَّكْلَ مقتضى طبيعة الجسم، فانّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّناً مع أنّه لا يخلو عن وضعٍ معيّنٍ، فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيّناً و موضعاً معيّناً، مع امتناع خلوه عنهما.

و الجواب انّ كلّ جسمٍ اذا خُلِّيَ و طبعه، يعلم بالضرورة انّ له مكاناً معيّناً و شكلاً معيّناً، فيكون المكان المعيّن من مقتضى طبيعة الجسم، بخلاف الفلك، فانّه لو خُلِّيَ و طبعه، لا يلزم ان يكون له وضعٌ لانه الوضع له بالنسبة الى غيره، وفيه نظرٌ لان لزوم الشَّكْلَ و الموضع المعيّن ايضاً ليس من طبيعة الجسم، اما الشَّكْلَ فلان لزومه للجسم موقوفٌ على نهاية ابعاده و لا شك انّ الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون مُتَناهياً و ما يعرّضُ الشَّيْءَ بواسطة ليست هى بالذّات، لا يكون عروضة بالذّات، و اما المكان، فلانه لما كان هو السّطح الباطن الحاوي، فما لم يلاحظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكانٌ فبمجرد النّظر الى طبيعة الجسم، لا يقتضى مكاناً و هذا قد مرّ غير مرّة.

الطّريق الثّاني، النّقْضُ بالفلك، فانّه بسيطٌ مع ان له اشكالاً مختلفةً، اما اولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممّين، و للخارج المركز شكلٌ و لكلّ من المُتَمِّمِين شكلٌ مخالفٌ له، فاما ثانياً فلانه مشتملٌ على نقرةٍ فيها تدويرٌ او كوكبٌ و للفلك شكلٌ، و للنقرة شكلٌ آخر، و للتدوير او الكوكب شكلٌ آخرٌ مخالفٌ له، فهذه الاشكال المُختلفة اما ان يكون قسريّة و هو لا يجوزون ان يكون شَيْءٌ من احوال الفلك بالقسر، اذ لا قسر دائماً و الّا لزم التّعطيل فى الوجود، و اما ان يكون طبيعيّة فيلزم اختلاف افعال طبيعيّة واحدة.

فان قلت: لا اختلاف فى الشَّكْلَ، فانّ جميع اشكال الخارج و المُتَمِّمات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة، غاية ما فى الباب تعدّد الاشكال المُستديرة و لا محذور فيه.

فنقول: الدليل هو انّ تأثير الطّبيعة الواحدة فى المادّة الواحدة، لا يختلف فلو صحّ هذا الدليل، لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط و ان كانت مستديرة.

و قوله: «و متممات الافلاك و النقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة»، ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانّه ظاهر البطلان، بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى الفلك، اى الشَّكْلَ المُستدير الذى للفلك، و الجواب انّ اختلاف الاشكال فى الفلك، ليس من صورة واحدة، بل من اختلاف

الصور، والفعل كما يختلف باختلاف القوابل، يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله، لكن اتصل به صورة أخرى أفرزت منه كرة أخرى، هي خارج المركز أو تدوير أو كوكب فحصل له اشكال مختلفة.

- فان قلت: حلول الصورة المختلفة لأبد أن يكون لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك.

- اجاب بمنع الحصر، فان من الجائز ان يتصل صور كمالية ببعض البسيطات في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة، كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصور الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما أنها لا تفارق اصلاً كالصورة الفلكية أو أنها تفارق بلا بدل، كالصور الحيوانية، فليست اذا فارقت حلت بيدن الحيوان صورة أخرى نوعية، بل انحل التركيب، وكذا الثبات والصور المعقبة للبدن، كالصورة المنوية. بقى هنا اشكالات: احدها ان الصورة النوعية الاولى، لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد ان تسرى في جميع اجزائه واما الصورة الأخرى، فلأنها صورة الخارج تختص به يكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال.

و جوابه المنع من استحالة ذلك، فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة أخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر، فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان. والآخر أنه لو كان في الفلك صورتان، كان فيه تركيب قوى وطباع يكون بسيطاً وجوابه ان معنى تركيب القوى، ان يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الآخر قوة أخرى، حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين الا أنه لا قوة فيهما ليست في الخارج، فلا يكون في الفلك تركيب قوى. والآخر ان الجواب عن النقص، لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك، لأنه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صور مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة، لم لا يجوز في البسيطات، حتى يكون صورها مبادئ افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديراً؟

و جوابه ان كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيراً فلا يقتضى الا التشكل المستدير.

والآخر ان الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك و بنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك، فيكون الخارج و المتممات افراداً من نوع الفلك، لان صورة الخارج و المتمم النوعية صورة الفلك

خلوه عن الوضع المطلق، فلم لا يجوز أن يكون الاجسام لا تقتضى مواضع واشكالاً معيّنة مع استحالة خلوها عنهما؟ والجواب أن الفلك، مع قطع النظر عن غيره، لا يوجب

الكلي النوعية، كما نص عليه بقوله: «مع بقاء الصورة الاولى»، فيلزم تعدد افراد المبدع و قد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه.

- فان قلت: هذا السؤال لا يرد في الخارج، لأن نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك، بل فيه صورة أخرى و حينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة.

- فنقول: نوعية الخارج، ان لم تتوقف على الصورة الأخرى، فهو فرد آخر، وان توقف، كان الخارج مخالفاً في الطبيعة للفلك، فلا يكون الفلك بسيطاً و لو كان يمتنع بساطة الفلك الكلي فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج و التدوير. و اعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر و هو ان متمم الخارج مختلف الثخن، فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم، بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار، فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل، و ايضاً الفلك المكوكب له نقرة يرتكز فيها الكواكب و تلك النقرة في جانب من الفلك، دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلاً متشابهاً، و لعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال، لأن الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلاً، بل معناه ان يكون من نوع واحد و اختلاف الثخن و نقرة الفلك، لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعاً واحداً بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على الخط و السطح.

والطريق الثالث، النقض بالقوة المصورة، فانها قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم، فهي اما ان يكون بسيطةً او مركبةً، فان كان بسيطةً فمحللها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرةً واحدةً و ان كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد السايط، و ان كانت مركبةً فاما ان يكون تلك القوى في محالٍ مختلفةً فيكون الحيوان ايضاً مجموع كرات و اما ان يكون في محل واحد، فان لم يكن البعض مانعاً عن اقتضاء الاستدارة، كان الحيوان كرةً واحدةً و ان منع، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك؟

الجواب انا لا نسلّم ان القوة المصورة ان كانت بسيطةً و محلها مركباً، يلزم ان يكون الحيوان كرات و انما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحدٍ واحدٍ، و كذلك لا نسلّم انها اذا كانت مركبةً فعلت في مركبٍ يلزم ان يكون الحيوان كرات و انما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد واحد و واحدة في واحد و ذلك ممنوع، م.

الوضع الذي هو هيئة تعرض بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلاً، لا مطلقاً ولا معيّناً، فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضي وضعاً معيّناً والجسم مع قطع النظر عن غيره، يقتضي مكاناً وشكلاً معيّنين، فلذلك حكمنا بذلك.

واعترض ايضاً بأن متممات الافلاك والنقر التي يتركز فيها التدوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها، مخالفة بحسب الشكل، لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر، وبأن القوة المصورة، ان كانت بسيطة، فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كُرّة، والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات، بعدد البسائط التي في المحل المركب، وان كانت مركبة من قوى، فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام، ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة، كان الحيوان ايضاً مجموع كرات.

والجواب عن الاول، ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط، في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير متمتع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير متمتع، فان الكائن - نباتاً او حيواناً - في هذه الفطرة، انما تتصل به صورة كمالية، نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كُرّة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المُقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى^(١) من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط، على ما يشهد به علم الهيئة.

وعن الثاني، ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل، لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات، لان حكم الشيء حال الانفراد، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه، تفعل فعلاً متشابهاً ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء

المحلّ المُختلف فعلها في المحلّ المُتشابه، لأنّ المُنفعل منها، ليست هي الاجزاء افراداً، بل المركّب الّذى هو المحلّ، وكذلك لم يلزم انّ القوّة المركّبة تفعل فعل بسائطها، لأنّ المجموع فاعلٌ واحدٌ كثيرُ الآثار بحسب البسائط الّتى هي كالآلات لها، ليس عدّة فاعلين متشابهي الافعال.

• تنبيه •

«الجسمُ له في حالٍ تحرّكه ميلٌ يتحرّك به و يحسّ به المُمانع و لم يتمكّن من المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه.»

و في بعض النسخ: و ان تمكّن من المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه.

اقول: يُريدُ اثبات الميل^(١) و بيان احواله، و الميلُ هو الّذى يسمّيه المتكلّمون اعتماداً

١. قوله: «يُريدُ بيان اثبات الميل و هو الّذى يسمّيه المتكلّمون اعتماداً» الاعتمادُ عندهم الميل اما الى الفوق و هو «الخفة»، او الى السفل و هو «الثقل» و محرّك الجسم انّما يحركُ الجسم بتوسّط حتّى ان كانت الطّبيعة تحرّك جسمها يحدث اولاً الميل الى الحركة، ثمّ يصدرُ عنها الحركة بواسطته و القاسر يحدثُ ميلاً في المقسور، فيحرّكه فانّنا نعلم بالضرورة انّ الرّامى يحدث حالة في الجسم يتحرّك بجسمها، و سبب احتياج الحركة الى الميل، انّ الحركة تختلفُ بالشّدة و الضّعف و الطّبيعة لا تختلف بهما و حينئذٍ لا يكونُ اختلاف الحركة من الطّبيعة بالذّات بل بتوسّط امرٍ يقبلُ الشّدة و الضّعف.

فهيهنا مقدّماتٌ ثلاثة؛ اما انّ الحركة يقبلُ الشّدة و الضّعف، فلانّ كلّ حركةٍ انّما تقع في زمانٍ يُمكنُ ان يتصوّر وقوعها في زمانٍ اقلّ فتكون اسرع، او في زمانٍ اكثر، فتكون ابطاء، فهي لا تخلو عن حدٍّ من السّرعة و البطؤ، و السّرعةُ و البطؤ، يقبلُ الشّدة و الضّعف، لانّ اى حدٍّ يفرض من السّرعة، فقد يتوهّم حدٌّ آخر اسرع منه و حدٌّ آخر ابطأ منه.

و قوله: «هو شيءٌ واحدٌ بالذّات» معناه انّ الحدّ الّذى هو السّرعة، عين الحدّ الّذى هو البطؤ، و انّما صار ذلك الحدّ سرعةً بالاضافة الى حركةٍ و بطؤً بالقياس الى حركةٍ أُخرى. و اعترض بانّ الحدّ الّذى هو سرعةٌ و بطؤٌ باضافتين ليس إلّا هو نوعُ السّرعة و البطؤ و هو ليس بقابلٍ للشّدة و الضّعف و انّما القابلُ لهما مطلقُ السّرعة و البطؤ، فكيف قال: و هو كميّة يقبلُ الشّدة و الضّعف.

و ايضاً انواع الكيف اربعة و «السَّرعَةُ» و «البَطْؤُ» ليستا من الكيفيات المحسوسة، لأنَّ المحسوس بالذَّات، هو الاضواء والالوان و ليست السَّرعَة و البطوء منها، بل الحركة بعينها، لا يحسُّ بها، و لا من الكيفيات المختصَّة بالكميات، لأنَّ الحركة ليست من الكمِّ و لا من الكيفيات النَّفسانيَّة و الاستعداديَّة و ذلك ظاهراً، بل السَّرعَة و البطوء، اضافتان عارضتان للحركة، لا أنَّهما كيفيتان يعرَّضُ لهما الاضافة و انت خبيرٌ بأنَّ هذين القضيَّتين اللَّتين وردَ الاعتراضُ عليهما، مُستدركتان لا حاجة اليهما في البيان.

و اما أنَّ الطَّبيعة لا يقبلُ الشَّدة و الضَّعف، فلأنَّها جوهرٌ فسيَتَضَحُّ أنَّ الجوهر لا يقبلُ الاشتداد و التَّضَعُّف. و اما أنَّه يلزَمُ من هاتين المُقدِّمتين استناد الحركة الى الطَّبيعة بتوسُّط الميل، فلأنَّ الطَّبيعة لما لم يكن قابلةً للشَّدة و الضَّعف، كانت نسبتها الى جميع الحركات على السَّوية، فصدورُ حركةٍ معيَّنة ليس اولى من صدور حركةٍ أُخرى، فلا بُدَّ من امرٍ متوسِّطٍ بين الطَّبيعة و الحركة، يقبلُ الشَّدة و الضَّعف و هو الميل، فإنَّه يختلفُ اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار، فانَّ الجسم الكبير، يكونُ الميل فيه اكثر من الجسم الصَّغير، او في التخلخل و التَّكاثف كما أنَّ شبراً من الجعد، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من الماء، او في الاندماح و الانتفاش كشبرٍ من الحجر، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من العهن المنفوش.

و اما بحسب اختلاف امورٍ خارجةٍ عن الجسم، كرقَّة الماء و غلظته، فان قيل السَّبَبُ الَّذِي يستندُ اليه الميل، اما ان يكون قابلاً للشَّدة و الضَّعف او لا، فان لم يقبلهما، امكن ان يستند ما يقبلهما الى غير القابل، فلم لا يجوزُ استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، و ان قبل الشَّدة و الضَّعف، فلا بُدَّ له من سببٍ أُخرى، فاما ان ينتهي الى غير قابلٍ للشَّدة و الضَّعف او يتسلسل.

و بعبارةٍ أُخرى، لو لم يجز استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، لآنها قابلةٌ للشَّدة و الضَّعف، لم يجز ايضاً استناد الميل الى الطَّبيعة بالذَّات لكونه قابلاً لهما، فلا بُدَّ من ميلٍ آخر.

- لا يُقال: اصلُ الميل من الطَّبيعة و اما اشتداده و ضعفه، فبحسب اختلاف الاحوال الدَّاخلة والخارجة.

- لأنَّنا نقول: فلم لا يجوزُ ان يكون كذلك في الحركة، ثمَّ ان وقعت المُساعدة على أنَّه لا بُدَّ له من امرٍ متوسِّطٍ، فلا نُسَلِّمُ أنَّه هو الميل، لم قلَّتم أنَّه كذلك، فنقول: ليس المقصودُ من هذا الكلام اثباتُ الميل، فانَّ الميل بديهى الوجود، محسوسٌ و من المبيِّن الواضح، انَّ له مدخلاً في حركة الجسم، فانَّا نحسُّ بالميل في الرِّقِّ المنفوخ المسكن، تحت الماء و في حجر المسكن في الهواء،

و محرّك الجسم أنما يحركه بتوسطه، و سبب احتياجه الى ذلك، ان الحركة لا تخلو عن حدّ ما، من السرعة و البطوء، لان كلّ حركة أنما تقع في شيء ما يتحرّك المتحرّك فيه مسافة كان او غيرها و في زمان ما، قد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان، فتكون الحركة اسرع من الاولى، او باكثر منه، فتكون ابطأ منها، فاذا الحركة لا تنفك عن حدّ ما من السرعة و البط.

و المراد من السرعة و البط، هو شيء واحد بالذات و هو كيفة قابلة للشدة و الضعف و أنما يختلفان بالاضافة العارضة لهما، فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بط بالقياس الى آخر، و لما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفة و كانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة و الضعف، كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف اليها واحدة، و كان الصدور حركة معينة منها دون ما عداها، ممتعاً لعدم الاولوية، فاقترضت أولاً امرأ يشتد و يضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم، اعني الكبير و الصغر او الكيف، اعني التكاثر و التخلخل او الوضع، اعني اندماج الاجزاء و انتفاشها او غير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام و غلظة، و ذلك الامر هو الميل.

ثم اقتضت بحسبه الحركة و هذا الامر محسوس في الحركة الاينية^(١)، يحسنه الممانع

و يعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الرق و نزول الحجر و لهذا عنوان الفصل بـ«التنبه»، بل المراد ان يبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل، و ما الحكمة في ذلك؟ فقد اشار اليه في اول كلامه بقوله: «و سبب احتياجه الى ذلك»، و غاية توجيهه ان الطبيعة غير قابلة للشدة و الضعف و الحركة غير قار الذات و قابلة للشدة و الضعف و من قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان يناسب المعلول، فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة، لا يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات، فاقترضت أولاً الميل و هو قار الذات قابل الشدة و الضعف، فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة و الضعف و ناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات، فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه، فهذا مجرد بيان مناسبة ما، م.

١. قوله: «و هذا الامر محسوس في الحركة الاينية»، الميل محسوس في حال الحركة و في حال عدها، اما في حال الحركة، اذا تحرك الحجر الى الاسفل و لاقاه اليد في مسافة حركته، فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد و ليس ذلك التأثير بمجرد ملاقة الحجر لليد، اذ لا معنى

و يوجد مع عدم الحركة، كما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ فيه، اذا حبسه بيده تحت الماء و كما يجده من الحجر، اذا سكنه في الهواء، فالشيخ اُشار الى وجوده بقوله: «الجسم له في حال تحرّكه ميلٌ» و لم يورد حجّةً على وجوده، لكونه محسوساً، بل اُشار الى كونه محسوساً بقوله: «و يحسُّ به الممانع» و اُشار الى كونه قابلاً للشّدة و الضّعف، بقوله: «و لن يتمكّن من المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه»، اى بضعفٍ بالقياس الى قوّة الممانع.

و اما بالرواية الأخرى، فيكون قوله: «و ان تمكّن من المنع»، اشارةً الى وجوده و الاحساس به عند عدم الحركة و ذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة، و قوله: «إلّا فيما يضعف ذلك فيه»، اشارةً الى أنّه قابلٌ للشّدة و الضّعف.

لملاقاة الحجر إلّا اتّصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر و من البين أنّ مُجرّد اتّصال السطحين، لا يؤثّر في اليد، و كذلك اذا وقع الحجر على شيءٍ و كسره و ليس الكسرُ بمجرّد اتّصال السطحين، بل بحسب ثقل الحجر، فإنّ المؤثّر و الكاسر، ليس سطح الحجر و لا حركته بل شيءٌ آخر، و هو الميل، و الى ذلك اُشار بقوله: «و يحسُّ بها الممانع».

و اما في حال عدم الحركة، فكما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ و الحجر المسكن، و اليه اُشار بقوله: «و ان تمكّن من المنع»، لأنّ الميل اذا احسّ به عند التّمكّن من منع الجسم من الحركة يكون محسوساً حال عدم الحركة، و اما الرواية الاولى، لن يتمكّن من المنع إلّا فيها يضعف ذلك فيه، فليس فيها اشارةً الى ذلك، لأنّ غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم، تمكّن الممانع من المنع الحركة و اما الاحساس بالميل في هذه الحالة، فلا دلالة للكلام عليه، فلهذا خصّص الشّارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية. و قوله: «إلّا فيما يضعف ذلك فيه» على الرواية الاولى استثناء من قوله: «و لن يتمكّن من المنع»، و على الرواية الثانية من قوله: «و يحسُّ به الممانع» و تقدير الكلام حينئذٍ أنّ الممانع يحسُّ به الميل مطلقاً سواء لم يتمكّن به المنع او تمكّن منه إلّا فيما يضعف الميل فيه، فاته اذا كان الميل في الجسم في غاية الضّعف، فربما يفوت عن الحسّ ادراكه.

- فان قلت: فلمّا ثبت أنّ الميل موجودٌ في الحال الحركة و حال عدمها، فلا يكون آلةً للطبيعة في الحركة فقط، بل و في السكون ايضاً.

- فنقول: من احسّ بالميل حال عدم الحركة، علم بالضرورة أنّه مقتضى للحركة و لا معنى لكونه آلةً للحركة إلّا هذا المقدار، م.

قوله : «و قد يكون من طباعه و قد يحدث فيه من تأثير غيره، فيبطل المُنبعث عن طباعه الى ان يزول، فيعود انبعائه ابطال^(١) الحرارة العرضية التي يستحيلُ اليها الماء للبرودة المُنبعثة عن طباعه ان يزول.»

لَمَّا كَانَ الْمِيلُ، هُوَ السَّبَبُ الْقَرِيبُ^(٢) لِلْحَرَكَةِ بِوَجْهِ مَا كَانَ مُتَقَسِّمًا إِلَى أَقْسَامِهَا فَعَنَّهُ مَا

١ - «كأبطال»، خ.

٢. قوله: «و لَمَّا كَانَ الْمِيلُ هُوَ السَّبَبُ الْقَرِيبُ»، لَا شَكَّ أَنََّّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ تَتَحَرَّكَ جِسْمٌ وَاحِدٌ حَرَكَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ بِالذَّاتِ كُلِّ حَرَكَةٍ يَقْتَضِي تَوَجُّهًا آخَرَ، فَالْحَرَكَاتُ مُتَنَافِيَةٌ وَ تَنَافِيُ الْمَعْلُولَاتِ، يَسْتَلْزِمُ تَنَافِيُ الْعِلَلِ، فَحِينَئِذٍ يَمْتَنِعُ أَنْ يَجْتَمَعَ فِي جِسْمٍ وَاحِدٍ مِيلَانِ إِلَى جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ، لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا يَقْضِي انْدِفَاعَ الْجِسْمِ إِلَى جِهَتِهِ وَ يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ تَوَجُّهُهُ إِلَى جِهَتَيْنِ دَفْعَةً وَ هُوَ مُحَالٌ.

- ثُمَّ كَانَ قَائِلًا يَقُولُ: الْجِسْمُ إِذَا تَحَرَّكَ بِالْقَسْرِ إِلَى خِلَافِ جِهَتِهِ، فَلَا شَكَّ أَنَّ فِيهِ مِيلًا قَرِيبًا إِلَى جِهَةِ حَرَكَتِهِ الْقَسْرِيَّةِ، وَ فِيهِ مِيلٌ طَبِيعِيُّ إِلَى جِهَةِ حَرَكَتِهِ الطَّبِيعِيَّةِ، فَقَدْ اجْتَمَعَ فِيهِ مِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ.

- أَجَابَ بَأَنَّ الْقَاسِرَ إِذَا قَسَرَ جِسْمًا، فَمَا لَمْ يَصِرِ الطَّبِيعَةُ مَقْهُورَةً بِالْقِيَاسِ إِلَى الْقَاسِرِ لَمْ يَتَحَرَّكَ بِالْقَسْرِ وَ إِذَا صَارَتْ مَقْهُورَةً حَدَثَ فِيهِ مِيلٌ قَرِيبٌ وَ انْعَدَمَ الْمِيلُ الطَّبِيعِيُّ وَ تَحَرَّكَ الْجِسْمُ إِلَى جِهَةِ الْقَسْرِ، ثُمَّ يَأْخُذُ الْمِيلُ الْقَسْرِيُّ فِي التَّنَاقُصِ وَ الضَّعْفِ بِحَسَبِ مَعَاوِقَةِ الطَّبِيعَةِ وَ مَا فِيهِ الْحَرَكَةُ مِنَ الْمَلَاءِ وَ أُمُورٍ أُخْرَى كَكَبِيرِ الْمَقْدَارِ إِلَى أَنْ تَعَادِلَ الطَّبِيعَةُ الْمِيلَ الْقَسْرِيَّ وَ حِينَئِذٍ يَنْعَدِمُ الْمِيلُ الْقَسْرِيُّ، فَهَنَّاكَ يَسْكُنُ الْجِسْمُ زَمَانًا لَوْ جُوبَ تَخْلُخُلِ السَّكُونِ بَيْنَ الْحَرَكَتَيْنِ الصَّاعِدَةِ وَ الْهَابِطَةِ، ثُمَّ يَحْدُثُ الطَّبِيعِيُّ ضَعِيفًا وَ يَزْدَادُ قُوَّتُهُ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ.

- فَانْ قَلْتُ: سَكُونُ الْجِسْمِ لَيْسَ بِبَلَازِمٍ وَ أَمَّا يُلْزَمُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُعَادِلَةُ بَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَ الْمِيلِ الْقَسْرِيِّ آتِيَةً فَاتَّهَا إِذَا وَقَعَتْ فِي آيٍ لَا يُلْزَمُ سَكُونُ قِطْعًا.

- فَنَقُولُ: سَيُثَبِّتُ هَذَا بَبَر هَائِنِهِ فِي التَّمَطِّ السَّادِسِ.

- وَقِيلَ: لَا شَكَّ أَنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَصَاعَدَ بِالْقَسْرِ، حَدَثَ فِيهِ مِيلٌ شَدِيدٌ فَإِذَا اخَذَ فِي الضَّعْفِ يَنْتَفِي نَوْعٌ مِنْهُ وَ يَوْجَدُ آخَرَ أضعفَ إِلَى أَنْ بَلَغَ الْغَايَةَ، ثُمَّ يَوْجَدُ الْمِيلَ الطَّبِيعِيُّ نَوْعًا بَعْدَ نَوْعٍ، فَهَلِ الْإِنْوَاعُ صَادِرَةٌ مِنَ الْقَاسِرِ وَ الطَّبِيعَةِ أَوْ عَنِ الْفَيَاضِ؟

- أَجِيبُ بَأَنَّ التَّحْقِيقَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ أَنْوَاعُ الْمَيُولِ الْقَسْرِيَّةِ صَادِرَةً عَنِ الْفَيَاضِ أَلَّا أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ

يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدته الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، والى ما تحدته النفس كميل النبات عند تبرؤ من الارض و ميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة، ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس. وانما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك، بحسب الامور الذاتية وغيرها، فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع، كالحجر العظيم اكثر امتناعاً من قبول القسرى، والاضعف اقل امتناعاً.

وما عدا هذا الاختلاف، يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف، اكثر امتناعاً، اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة، او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة، او لتدخله الذى لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة، او لغير ذلك، ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة، تقتضى توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كُلى واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل، بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض، كحركة الشخص فى السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض، كذلك يجوز ان يوجد ميلان، كحجر يحملهُ الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات. فاذا طرء على جسم ذى ميل بالفعل، ميل قسرى، تقاوم السببان؛ اعنى القاسر والطبيعة، فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى، ثم

على المعد التام انه فاعل، فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعداداً ما، يقال: ان القاسر احدث فيه الميل، واما انواع الميول الطبيعية، فمن الطبيعية وذلك ظاهر، وشبه التقاوم المذكور بين القوة الطبيعية والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية فى الماء وجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة، و ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ. م.

تأخذ الموانع الخارجية و الطَّبِيعِيَّةُ معاً في افئانه قليلاً قليلاً و تقوى الطَّبِيعَةُ بحسب ذلك، و يأخذ الميل القسرى في الانتقاص و قوَّة الطَّبِيعَةُ في الازدياد الى ان تقاوم الطَّبِيعَةُ الباقي من الميل القسرى، فيبقى الجسم عديم الميل، ثمَّ تجدُّ الطَّبِيعَةُ ميلها مشوباً بآثار الضَّعْف الباقية فيها و يشتدُّ الميل بزوال الضَّعْف، فيكون الامر بين قوَّة الطَّبِيعَةُ و الميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة.

و اذا تقرّر ذلك، فنقول: قولُ الشيخ «و قد يكونُ من طباعه»، اشارةً الى الميلين؛ الطَّبِيعِيَّ و النَّفْسَانِيَّ، و قوله: «و قد يحدثُ فيه من تأثير غيره»، اشارةً الى القسرى، و قوله: «فيُطلُّ المُنبعثُ عن طباعِهِ الى ان يزول، فيعود انبعاثه»، اشارةً الى امتناع اجتماع الميلين و ابطال القسرى للطَّبِيعِيَّ و عوده عند زوال القسرى، كما يشاهدُ في الحجر المرميِّ حالتي صعوده و هبوطه.

و تمثل في ذلك الماء، و هو قوله: «ابطالُ الحرارة العرضيّة التي يستحيلُ اليها الماء»، لتصورِ كَيْفِيَّةِ التَّقَاوُمِ المذكور، فانه كما لا يجتمعُ في الماء حرارةٌ و برودةٌ، بل يكونُ ابدأً متكيفاً بكَيْفِيَّةٍ متوسطٍ بين غايَتَي الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارةً اميل الى هذه و تُسمّى حرارةً و تارةً اميل الى تلك و تُسمّى برودةً و تارةً متوسطَةً بينهما و لا تُسمّى باسمهما و ذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطَّبِيعَةُ المُبردة، و كذلك هيهُنَا لا يجتمعُ في الجسم ميلان، بل يكونُ ابدأً ذا حالٍ بين الميل القسرى الشَّدِيد و الطَّبِيعِيَّ الشَّدِيد، فتارةً يَسْتَمِي بالميل المنسوب الى القسر و تارةً بالميل المنسوب الى الطَّع و تارةً بعدمهما معاً و ذلك بحسب تفاعل الميل القسرى و الطَّبِيعَةُ.

و كما كان فعل الطَّبِيعَةُ المائيَّة عند وجود العرض الذي تقتضيه و هو البرودة حفظه، و عند وجود ما يضاده كالحرارة و عند الخلوّ منهما ايجاد البرودة، كذلك فعل الطَّبِيعَةُ في الجسم، مادام مفرقاً لحَيَزه عند وجود الميل المُنبعث عنها حفظه، و عند وجود ميل غريبٍ يخالفه افئانه، و عند خلوّ الجسم عن الميل ايجاد الميل الطَّبِيعِيَّ، فهذا ما ينبغي ان يتحقَّق لتندفع الاشكالات التي تورَّد في هذا الموضع كما يُقال لو لا اجتماع الميلين^(١) لكان

١. قوله: «كما يُقال لو لا اجتماع الميلين»، احتجَّ من جوِّز اجتماع ميلين مُختلفتين في جسمٍ واحدٍ بوجهين؛ الاولُ انَّ الحجرين المُتساويين، اذا رمى احدهما قوًى و الاخيرُ ضعيفُ كان

الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى و ضعيف متساويين فى الصعود، و لكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين مُمتنعاً.

قوله : «وأنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخىها الطبع.»

لما كانت الجهات بالطبع أما فوق و أما تحت فالميل الطبيعي، أما يتوخى الفوق و هو الخفة، و أما يتوخى السفلى و هو الثقل و هما بسيطان، و ما تقتضيه النفوس النباتية و الحيوانية يكون كحركاتها و جهات حركاتها.

قوله : «فاذا كان الجسم الطبيعي فى حيزه الطبيعي لم يكن له و هو فيه ميل^(١) لأنه لا

صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الآخر، فلو انعدم الميل الطبيعي لحدث الميل القسرى، فلا معاوفا للميل القسرى فى الحجرين، فيلزم أن يتحركا حركة متساوية. و الجواب أن المعاوق هو مبدء الميل الطبيعي و هو الطبيعة، لا الميل الطبيعي و لهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير، لأن مبدء الميل هناك أكثر، لا أن الميل أكثر، و أيضاً المعاوق الخارجى قائم و الميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز أن يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر.

الثانى، اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين، فلا شك أن ذلك الحبل، لا يختلف وضعه و لا يتقدم و لا يتأخر اصلاً، فلو لا اجتماع الميلين المتساويين لما تعادلا، و الجواب أن عدم اختلاف الوضع، لا لاجتماع الميلين، بل لانتفاء الميلين، فإن كل واحدة من القوتين، لو انفردت، احدثت فى الجبل ميلاً و اذا اجتمعتا، انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلاً، م.

١. قوله : «فاذا كان الجسم الطبيعي فى حيزه الطبيعي لم يكن له و هو فيه ميل» لأن ذلك الميل أما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه، و الاول ظاهر البطلان، لأن الميل الى الحيز الطبيعي طلبه و طلب الحاصل محال، و الثانى كذلك و ألا لكان المطلوب بالطبع مهر و باعنه بالطبع، و فى نقل جواب الامام سهو، فانه قال: الحجر أنما يكون فى موضعه الطبيعي، لو كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم، و هذا هو جواب الشارح، و جملة الكلام هي هنا أن المكان الطبيعي للارض، ليس معناه أن يكون داخل الماء و الهواء فقط، بل معناه أن يكون داخل الماء و الهواء، بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم، و مركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه، لم يترجح جانب من الجسم

محالة أنما يميل بطبعه اليه لا عنه.»

لَمَّا كَانَ الميل الطَّبِيعِي إِلَى جِهَةٍ أَنَّمَا يُوجَدُ عِنْدَ الْخُرُوجِ عَنِ الْمَكَانِ الطَّبِيعِيِّ وَهُوَ حَالٌ غَيْرُ طَبِيعِيٍّ كَالْحَرَكَةِ وَجِبَ انْعِدَامُهُ عِنْدَ الْعُودِ إِلَيْهِ وَهُوَ حَالُ السَّكُونِ بِالطَّبْعِ فَإِنَّ الْوَاصِلَ إِلَى امْكَانِ الطَّبِيعِيِّ يَجِبُ أَنْ يَبْطُلَ مِيلُهُ إِلَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مِيلٌ عَنْهُ، فَاذَنْ هُوَ عَدِيمُ الْمِيلِ. وَاعْتَرَضَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ عَلَى ذَلِكَ بَأَنَّ الْحَجَرَ إِذَا وَضَعَ الْيَدَ تَحْتَهُ وَهُوَ عَلَى الْأَرْضِ فَقَدْ يَحْسُ مِيلَهُ، وَاجَابَ عَنْهُ بِأَنَّهُ أَنَّمَا يَكُونُ فِي مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ حِينَ يَكُونُ فِي مَرْكَزِ الْعَالَمِ. وَالحَقُّ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْمَكَانَ الطَّبِيعِيَّ لِلْأَرْضِ، لَيْسَ هُوَ مَرْكَزُ الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ نَقْطَةٌ مَا وَلَا فَلَاشِيٍّ مِنَ الْأَرْضِ فِي الْمَكَانِ الطَّبِيعِيِّ بَلْ كَوْنُهَا فِي مَكَانِهَا الطَّبِيعِيِّ هُوَ كَوْنُهَا بِحَيْثُ يَنْطَبِقُ مَرْكَزُهَا عَلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ، وَالحَجَرُ الْمُتَفَصَّلُ عَنْهَا بِالْفِعْلِ مَا دَامَ مُتَفَصِّلًا فَهُوَ لَيْسَ فِي مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ لِأَنَّ مَكَانَهُ لَيْسَ جِزَاءً مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ وَإِذَا صَارَ مُتَّصِلًا بِهَا بِالْفِعْلِ انْعَدَمَ مِيلُهُ وَصَارَ مَكَانُهُ جِزْءًا مِنْ مَكَانِهَا.

قوله : «وَكَلَّمَا كَانَ الميل الطَّبِيعِي أَقْوَى كَانَ امْنَعُ لَجَسْمِهِ عَنْ قَبُولِ الميل الْقَسْرِيِّ وَكَانَتْ^(١) الْحَرَكَةُ بِالْمِيلِ الْقَسْرِيِّ^(٢) افْتَرَا وَابْطَأَ.»

لَمَّا ذَكَرَ الْمِيلَيْنِ، اعْنَى الْقَسْرِيَّ وَغَيْرَهُ وَبَيَّنَّ امْتِنَاعَ اجْتِمَاعِهِمَا وَبَيْنَ حَالِ الطَّبِيعِيِّ مِنْهُمَا إِرَادَانِ، يَبِينُ حَالَهُمَا عِنْدَ تَعَارُضِ السَّبَبَيْنِ، فَإِشَارٌ إِلَى الْاِخْتِلَافِ الذَّاتِيِّ الْمَذْكُورِ لِبِنَاءِ مَا يَجِيءُ مِنَ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، وَإِشَارٌ بِقَوْلِهِ: «وَكَانَتْ الْحَرَكَةُ بِالْمِيلِ الْقَسْرِيِّ افْتَرَا وَابْطَأَ»، إِلَى الْحَالِ الْحَادِثَةِ، عِنْدَ تَقَاوُمِ السَّبَبَيْنِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ.

عَلَى جَانِبٍ آخَرَ وَلَا شَكَّ أَنَّ بَعْضَ الْأَرْضِ الْمُتَفَصَّلَ عَنْهُ لَيْسَ فِي دَاخِلِ الْمَاءِ وَالهَوَاءِ بِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ، حَتَّى يَكُونَ مَكَانُهُ جِزْءًا مِنْ مَكَانِ الْكُلِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ مُتَّصِلًا، م. ١ - «فَكَانَتْ»، خ.

٢. قوله: «وَكَانَتْ الْحَرَكَةُ بِالْمِيلِ الْقَسْرِيِّ»، قَالَ الْإِمَامُ: دَلَّ هَذَا الْكَلَامُ، عَلَى جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْمِيلَيْنِ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْجِسْمِ الْوَاحِدِ، لِأَنَّ الْبَطْوَءَ فِي الْحَرَكَةِ الْقَسْرِيَّةِ، إِذَا كَانَ بِسَبَبِ الْمِيلِ الطَّبِيعِيِّ، جَامِعُهُ لَا مُحَالَةَ، لَكِنَّ الْمُرَادَ مَبْدَأَ الْمِيلِ الطَّبِيعِيِّ، عَلَى مَا قَرَّرَهُ الشَّارِحُ، م.

• اشارة •

«الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبلُ ميلاً قسرياً يتحركُ به، و بالجملة لا يتحركُ قسراً و ألاً فليتحركُ قسراً فى زمان ما مسافة ما، وليتحركُ مثلاً فى تلك المسافة جسمٌ آخر فيه ميلٌ ما و ممانعة، فتبينُ أنه يحركُها فى زمانٍ اطول و ليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك الزمانِ عن^(١) ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول و عديم الميل، فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحركُ بالقسر مثل مسافته فتكون حركتاً مقسورين ذى مُمانع فيه و غير ذى مُمانع فيه مُتساويتى الاحوال فى السرعة و البط و هذا محالٌ.»

يُريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع^(٢) و قبل

١ - «غير»، خ.

٢. قوله: «يُريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع»، قدم على الخوض فى بيان البرهان ابحاثاً اربعة: البحث الاول، كُلّ حركةٍ فلها ثلاثة اشياء: زمانٌ، مسافةٌ و حدٌ من السرعة و البطوء، و كُلّ حركتين مُتفتتين فى واحدٍ من هذه الامور لو اختلفا فى الامر الثانى، اختلفا فى الامر الثالث على التناسب اى يكون النسبة بين المُختلفين فى الامر الثالث كالتسبة بين المُختلفين فى الامر الثانى، و سواء كانت الحركتان من جسمٍ واحدٍ او من جسمين فقوله: «اذا اتفق كُلٌّ واحدٍ من هذه الامور و اختلف الباقيان»، ليس بصواب لان اتفاق كُلٍّ واحدٍ مع اختلاف الباقيين تناقض، و الصواب اتفاق واحدٍ و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان، فعروض التناسب واجبٌ متيقنٌ، فقد فى قوله: «فقد يعرض» للتحقيق و هو كثير الوقوع فى كلام القوم، و بيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا فى واحدٍ من تلك الاشياء و اختلفتا فى الباقيين، فاما ان يكونا مُتفتتين فى السرعة و البطوء، مُختلفتين فى الباقيين و اما ان يكونا مُتفتتين فى المسافة و المُختلفتين فى الباقيين، او يكونا مُتفتتين فى الزمان، دون الباقيين، فان اتفقتا فى السرعة و البطوء و اختلفتا فى الباقيين، كان لاحدى الحركتين مسافةً طويلةً و زمانٌ طويلٌ و للأخرى مسافةً قصيرة و زمانٌ قصيرٌ، فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير، لان تلك الحركة كُلّما كان زمانها اطول، كانت مسافتها اطول و كُلّما كان اقصر، كانت مسافتها اقصر.

و ان اتفقتا فى المسافة و اختلفتا فى الباقيين، فاحدى الحركتين سريعةٌ و الأخرى بطيئةٌ و كُلّما

كانت الحركة اسرع، كان الزمان اقصر و كلما كان ابطاء، كان الزمان اطول، فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، لان النسبة هو اتية احد المقدارين المتجانسين من الآخر، و الحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان و لما فرض اتفاق الحركتين فى كمية المسافة، فاختلاف الحركتين فى الكمية و تناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هى الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هى الزمان الطويل، فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان لطويل، و اذا اتفقتا فى الزمان و اختلفتا فى الباقيين، فللمحركة السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان، فكُلما كانت الحركة اسرع، كانت المسافة اطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هى كمية المسافة، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة.

و قد ظهر من ههنا ان طول المسافة و قصر الزمان بازاء السرعة، و قصر المسافة و طول الزمان بازاء البطوء و قوله: «المتحرك» فى الاقسام الثلاثة، اعم من ان يكون واحداً او متعددأ و او اوهم الوحدة، لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين.

البحث الثانى، الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطوء لانها لا ينفك عن السرعة و البطوء، فهى منفردة عن السرعة و البطوء غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً فى الخارج، فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطوء.

و فيه نظر من الجهتين؛ اما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضى شىء شيئاً بحسب نفسه لان كل شىء يفرض، فهو لا يخلو عن احد التقيضين، اى التقيضين كانا، فهو منفرداً عنهما غير موجود، بل كل شىء يفرض، فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم دخل فى اقتضاء الشىء، و اما ثانياً فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شىء فلا تسلم انها غير موجودة و اما الماهية بشرط لا شىء، فمسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطوء دخل فى اقتضاء الحركة.

و يمكن التفتى عن النظرين بان يقال: ليس المطلوب ان للسرعة و البطوء دخلاً فى اقتضاء الزمان، بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطوء لا به فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت فى الخارج و لا توجد فى الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة و هذا القدر كافى فى تحرير البرهان.

البحث الثالث، اختلاف السرعة و البطوء فى الحركات النفسانية، يكون بحسب اختلاف التخيّل والارادة، حتّى أنّ النفس ان تخيّل حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسبب تلك الحركة السريعة، وان تخيّل حركة بطيئة، ينبعث منها ميلها، واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركة سرعة و بطئاً، ليس من الطبيعة اذ لا تباؤة فيها ولا شعور لها ولا من القاسر، لانه مفروض على اتم الاحوال، لان المفروض تحريكه بقوة واحدة.

- فان قلت: سيقرّر فى النمط الرابع، للطبيعة شعوراً ما، فسلب الشعور عنها يُنافيه.

- فنقول: المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة، فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعور الا ان تحريكها بطريق الايجاب، لا بالاختيار، ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يمكن ولا يتصور ان يختلف اقتضاها، واما يكون اختلاف السرعة و البطوء فى الحركات الطبيعية و القسرية من المفارق لان الطبيعة و القاسر، لا يقتضيان بالذات الا الحصول فى المكان الطبيعى او القسرى، لكن لما كان المكان خارجاً عنهما، فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة، فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول فى المكان الطبيعى او القسرى، فلو لا معاوقة عنها لكانت الحركة واقعة لا فى زمان فلا يختلف بالسرعة و لا بطوء فلا حركة، ولما كان المعاوق قسمين، اما داخلياً او خارجياً و المعاوق الداخلى، يمتنع ان يوجد فى الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاوق الداخلى بل يستدل على المعاوق الخارجى، و يستدل على المعاوق الداخلى باختلاف الحركة القسرية.

البحث الرابع، المشار اليه بقوله: «و وجه الاستدلال»، قد ثبت ان الحركة لا توجد فى الخارج الا سريعة او بطيئة و لا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوق و لما كل اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة و المعاوقة الكثيرة بازاء البطوء، فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى معاوقة الكثيرة نسبة الحركة الى الحركة البطيئة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة، و ايضا نسبة المعوقة الى المعاوقة فى القلة و الكثرة، نسبة المسافة الى المسافة على تكافؤ، اى على ان يكون القلة فى المسافة بازاء الكثرة فى المعاوقة و الكثرة بازاء القلة، حتّى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة، نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، لانه قد تصور انه نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، اذ عند اتحاد الزمان يكون طول

الخوض فيه، نقول: قد ذكرناه ان الحركة لا بُدَّ لها ثلاثة اشياء: مسافة و زمان و حدَّ معين من السرعة و البط.

فنقول ههنا اذا انفق كُلُّ واحدٍ من هذه الثلاثة و اختلف الباقيان، فقد يعرَضُ بين المُختلفين تناسبٌ ما، و بيانه بالتفصيل، ان المتحرَّك بالحدِّ الواحد من السرعة و البط،

المسافة بازاء السرعة و قصرها بازاء البطوء، فيكونُ المُقدَّمة الثالثة نسبةً المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، اما اولاً فلانه عكس تلك النسبة، و اما ثانياً فلان نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة، نسبةً المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة - كما ذكرنا -

و ايضاً المُعاوقة الى المُعاوقة في القلَّة و الكثرة نسبةً الزَّمان الى الزَّمان في الكثرة و القلَّة على التَّساوى حتَّى انَّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الزَّمان القصير الى الزَّمان الطَّويل لانَّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الحركة السريعة الى البطيئة و نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبةً الزَّمان القصير الى الزَّمان الطَّويل اذ عند اتِّحاد المسافة يكونُ قصر الزَّمان بازاء السرعة و طولُه بازاء البطوء و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة نسبةً الزَّمان الطَّويل الى الزَّمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذِهِ سَتُ مقدَّمات في البحث.

و في مُقدِّمتي المسافة نظرٌ لانَّ نسبة المُعاوقة القليلة اذا كانت بالنَّصف كيف يكون نسبةً المسافة الطويلة و نسبةً المُعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضَّعف، كيف يكون نسبةً المُعاوقة القصيرة.

من الفضلاء من سمعته يقول: النسبة على عكس ما ذكر، فانه اذا رمى واحدٌ بقوةٍ واحدةٍ حجرين مُختلفتين بالعظم و الصَّغر، فلا شكَّ انَّ الحجر العظيم لكثرة المُعاوقة فيه يقطعُ مسافةً قصيرةً و الحجرُ الصَّغير لقلَّة المُعاوقة فيه يقطعُ فيه مسافةً طويلةً فنسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، حتَّى ان كانت المُعاوقة الكثيرة ضعفُ المُعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعفُ القصيرة.

و على هذا، نسبةً المُعاوقة الكثيرة، نسبةً المسافة القصيرة الى مسافةً الطويلة، فلو كانت الاولى بالنَّصف، كانت الثانية بالنَّصف، كانت ثانياً بالنَّصف، و هكذا، و حينئذٍ فلا بُدَّ من القدح في احدى مُقدِّمتي الدَّليل، و كان في المُقدَّمة الثانية قدحاً، م.

يقطع مسافةً طويلةً فى زمانٍ طويل، وقصيرةً فى زمانٍ قصيرٍ، فتكونُ نسبة المسافة الى المسافة، كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى، والمتحرك فى المسافة الواحدة قطعها بحدٍّ أسرع فى زمانٍ اقصر و بحدٍّ ابطا فى زمانٍ اطول، فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، والمتحرك فى الزمان الواحد، يقطع بحدٍّ أسرع مسافة اطول و بحدٍّ ابطا مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة، وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر فى الزمان، بازاء السرعة و مقابلهما بازاء البط.

و اعلم انه لا يمكن ان يقال: الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان و المسافة، و بسبب السرعة و البط، تستدعى شيئاً آخر، لاننا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حدٍّ ما، منهما فى مفردةٍ غير موجودة و ما لا وجود له، لا يستدعى شيئاً اصلاً، والحركة تنقسم الى نفسانيةٍ و غير نفسانيةٍ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البط المتخيلين لها، بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصل الحركة السريعة و البطيئة، و اما غير النفسانية التى مبدئها طبيعة واحدة، او قسر فتحتاج الى ما يحدّد حالها تلك، اذ لا شعورَ ثمة بالملائمة و غيرها، فهى بحسب ذاتها تكادُ تحصل فى غير زمانٍ لو امكن و اذا لم يُمكن ذلك، فاحتاجت الى ما يحدّد ميلاً يقتضيها و حالاً تتحدّد بها و لا يتصورُ ذلك الا عند تعاوق بين المحرك و غيره، فيما يصدُرُ عنهما و ذلك لان الطبيعة لا يتصورُ فيما من حيث ذاتها تفاوتاً.

و القاسرُ اذا فرض على اتمّ ما، يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه تفاوت، و الميل فى ذاته مختلفٌ فالتفاوت الذى بسببه يتعينُ الميل و ما يتبعه، اعنى الحدّ المذكور من السرعة و البط، يكون بشئٍ آخر، اما خارجٌ عن المتحرك او غير خارجٍ يسمّونه المعاوق.

اما الذى ليس من خارج ذاته و هو كاختلاف قوام ما، يتحرك فيه كالهواء و الماء و الرّقة و الغلظة، و اما الذى ليس من خارج، فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية، لان ذات الشئ، لا يمكن ان تقتضى شيئاً و تقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك، بل هو الذى يعاوق القرية و هو الطبيعة، او النفس اللتان هما مبدئ الميل الطباعى، فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين؛ اعنى الخارجى و الداخلى، ارتفاع السرعة و البط من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة، و لاجل ذلك استدللّ الحكماء باحوال هاتين الحركتين، تارةً على امتناع

عدم معاوق خارجي، فيبتوا امتناع وجود الخلاء و تارةً على وجوب وجود معاوقٍ داخلي، فاثبتوا مبدء ميلٍ طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرّك قسراً و هو مسئلتنا هذه.

و وجه الاستدلال في المسألتين، ان اختلاف المعاوقة، لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البط، كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة و الكثرة، بازاء البط، فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلّة و الكثرة، نسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ، اعني القلّة في احدهما بازاء الكثرة في الأخرى، و كنسبة الزّمان الى الزّمان على التّساوي، اعني القلّة بازاء القلّة و الكثرة بازاء الكثرة، و اذا ثبت ذلك، فلنقرض^(١)

١. قوله: «و اذا ثبت ذلك فلنقرض»، بعد تقديم الابحاث، سلك في اثبات الدّعوى الطّريقين، طريقاً يعمّ المعاوقة الخارجيّة و هي الملاء و الدّاخليّة و هي الميل، و طريقاً يختصّ الميل. اما الطّريق العامّ، فهو انّا نفرض جسماً عديمّ المعاوقة يتحرّك في مسافةٍ فاما ان يكون حركته لا في زمانٍ و هو محالّ، او يكون حركته في زمانٍ فلنقرض جسماً آخر، مع معاوقةٍ يتحرّك في تلك المسافة، فيكون حركته في زمانٍ اطول، لانّ الحركة اذا كانت مع المعاوقة، تكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة.

و قد تقرّر في البحث الاول، انّ الحركتين اذا اتفقتا في المسافة و اختلفتا في السرعة و البطنة، اختلفتا في الزّمان ايضاً و يكون طول الزّمان بازاء البطوء، و لا شك انّ بين الزّمانين نسبةً، فلنقرض جسماً ثالثاً له معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزّمانين، اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبةً زمانٍ عديمّ المعاوقة الى زمانٍ كثير المعاوقة، فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمانٍ عديمّ المعاوقة لما تقرّر في البحث الرابع، انّ كثرة الزّمان بازاء كثرة المعاوقة و قلّة الزّمان بازاء قلّة المعاوقة، حتّى انّ المعاوقة، كلّما كان اكثر، كان الزّمان اكثر و كلّما كانت اقلّ، كان اقلّ، فاذا كانت حركة عديمّ المعاوقة في ساعة - مثلاً - و حركة كثير المعاوقة ساعتين، كان حركة قليل المعاوقة ايضاً في ساعة لانّ نسبة المعاوقة الى المعاوقة، نسبة الزّمان الى الزّمان و زمان عديمّ المعاوقة، نصف زمان كثير المعاوقة، فيكون معاوقة قليل، معاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة، فيلزّم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق، هذا خلف.

و قوله: «الّا ان يجعل حركة عديمّ المعاوقة»، استثناء من قوله: «و يلزم من ذلك الخلف»، اى يلزم الخلف الّا ان تفرض حركة عديمّ المعاوقة في آني فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان و

حركة قليل المعاوقة اقصر و لا يلزم الخلف.

فهذا البرهان، لو اقيم على اثبات الميل، كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات، تتحرك فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية، و لو اقيم على اثبات الملاء، فرضت اجسام متحدة فى الطبيعة و المقدار، يتحرك فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة خلاء و ملاء غليظاً و رقيقاً، و لو فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات كان كذلك ايضا.

و اعترضوا بأنه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين، كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكون كذلك، لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة و هو ممنوع، فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان و بالمعاوقة قدراً آخر، و حينئذ لا يلزم الخلاف المذكور و هو كون الحركة مع العائق، كهى لا مع العائق، و لا المحال المذكور و هو وقوع الحركة فى الآن، ففى الفرض المذكور، لما كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها، فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعاوقة فى ساعة و نصف ساعة فلا محذور.

والجواب، ما ثبت فى ان الحركة لا يخلو من السرعة و البطوء و هما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة، فلا حركة الا مع المعاوقة، فاذا كان الزمان بازاء الحركة، يكون بازاء المعاوقة لا محالة، و قد زاد ههنا ايضاحاً بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة و البطوء فى زمان، كانت فى ذلك الزمان اسرع و فى ضعيفه ابطأ و كانت مع السرعة و البطوء، هذا خلف.

و اعلم ان هذا البرهان، لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية، اتجه وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر، و اما لو اورد على اثبات المعاوقة الداخلية و هى الميل، لم يزل الاشكال، لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية، و حينئذ يستدعى قدراً من الزمان، و قوى الميل، يقتضى زمانها و زمان آخر بازاء الميل و ضعيف الميل زمانها و قدراً آخر من الزمان بالنسبة، فلا يلزم المحذور.

و اما الطريق الخاص، فهو انه لو امكن ان يتحرك بالفسر، ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة، لا مع العائق و التالى باطل، بيان الملازمة اننا لو فرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالفسر و جسماً آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول.

ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل اقل، فهو يقطع فى الزمان الاطول، مسافة اطول من المسافة

الاولى، لما بُنِيَ في البحث الرابع، انَّ طول المسافة بازاء قَلَّةِ المُعَاوَقَةِ وقصرها بازاء كثرة المُعَاوَقَةِ، فلنفرض انَّ المسافتين على نسبة الزمانين، اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضَّعِيف الى المسافة الاولى كنسبة زمانٍ ذى الميل القوى الى زمانٍ عديم الميل، فاذا قطع الجسم الثالث، فالمسافة الاطول فى الزَّمان الاطول، فلا محالة تقطَعُ المسافة الاقصر فى الزَّمان الاقصر، لانَّ مع وحدة المُتحرَّك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزَّمان الى الزَّمان مثلاً لو تحرَّك عديم الميل فى ساعةٍ ذراعاً وقوى الميل ذراعاً فى ساعتين، فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافةً أُخْرَى يكون نسبتهما الى المسافة الاولى كنسبة زمانٍ قوى الميل الى الزَّمان عديم الميل، يكون حركته فى ساعتين ذراعين، فيكون حركته فى ساعةٍ واحدةٍ ذراعاً، فالحركة مع العائق كالحركة لا معه، فلنا فى هذا البرهان زمانان ومسافتان، بخلاف البرهان الاول، فانه كفى فى تصوير مسافةٍ واحدةٍ وزمانان وقوله: «على نسبةٍ يقتضى مسافةً اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين»، يشتمل على امرين: احدهما انَّ الجسم الثالث يقطع مسافةً اطول وهو بالدلالة، و الآخر انَّ تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض. واما قوله: «لانَّ مع وحدة الزَّمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، كنسبة الميل القوى الى الضعيف»، فاعلم انه لا بد لنا ان نبين أولاً هذه القضية، ثم نبين وجه تعلُّق الحجة بها، اما الاول فهو انه تبين فى البحث الرابع، انَّ نسبة المُعَاوَقَةِ الكثيرة الى المُعَاوَقَةِ القليلة، نسبةُ المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، فيكون نسبةُ المسافة القصيرة الى الطويلة، نسبةُ المُعَاوَقَةِ القليلة الى المُعَاوَقَةِ الكثيرة، لانَّ هذه النسبة عينُ تلك النسبة، والمُعَاوَقَةُ الكثيرة والقليلة هيهنا، هما الميل القوى والضَّعِيف، فيكون ذ نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، نسبةُ الميل القوى الى الميل الضَّعِيف.

واما وجه تعلُّق الحجة بهذه القضية، فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين، فربما يمنع امكان ذلك، فقال: لا شك انَّ بين الزمانين نسبةً، والميل كُلُّما كان اضعف، كان مسافتهُ اطول، لانَّ نسبة المسافتين، كنسبة الميلين ولما كانت مراتبُ ضعف الميل الى ما لا يتناهى، وجد فى مراتب الضَّعْف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى، على نسبة الزمانين قطعاً.

وقد عرفت انَّ التَّمسُّكَ ضعيفٌ لانَّ نسبة المسافة القصيرة، اذا كانت بالنَّصْف - مثلاً - لا يكون نسبةُ الميل القوى بالنَّصْف، بل بالضَّعْف، على انه لا حاجة فى اتمام البرهان اليه اصلاً، لانه كما قطع ذو الميل القوى - مثلاً - فى ساعتين ذراعاً وكُلُّما بضعف الميل يزيد المسافة، فلا شك انَّ

متحرّكاً عديم المُعاوقة، يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما، وآخرٌ مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر، وثالثاً مع معاوقة أقلّ من الأوّل على نسبة الزّمانين، فهو لا محالة يقطعها في زمانٍ مساوٍ لزمانٍ عديم المُعاوقة ويلزُم من ذلك الخُلف، لتساوى وجود المُعاوقة وعدمها إلّا أن تجعل حركة عديم المُعاوقة لا في زمانٍ، بل في آنٍ لا تنقسمُ وهو أيضاً محالٌ لما مرّ، فهذا تقريرٌ مقاصدهم في هذا الباب.

واعترض على ذلك، طائفةٌ من المتأخّرين، كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره، بما ذكره الفاضل الشارح وهو أنّ الحركة، بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المُعاوقة زماناً، فتجمعهما واجدة المُعاوقة وتختصّ باحدهما فاقدتها، فاذاً زمان نفس الحركة، غيرٌ مختلفٍ في جميع الاحوال، أمّا يختلفُ زمان المُعاوقة بحسب قلّتها وكثرتها ويختلفُ زمان الحركة بعد انضيايفٍ ما يجب من ذلك اليه ولا يلزُم على ذلك الخُلف ولا المحال المذكوران.

و القول: الحركة بنفسها، لا يُمكن ان تستدعي زماناً، لأنّها لو وجدت، لا مع حدٍّ من السّرعة والبط، في زمانٍ كانت، بحيث اذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزّمان، او في ضعفه، كانت لا محالة ابطاً او اسرع من المفروضة وكانت مع حدٍّ من السّرعة والبط، حين فرضناها إلّا مع حدٍّ منهما، هذا خلفٌ، ولنرجع الى المتن:

زيادة الدّراع يصلُ الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل، وحينئذٍ يكونُ نسبةً مسافةً ضعيفُ الميل الى المسافة الاولى، على نسبة الزّمانين، وأنّما غير الفرض الّذى في طريق الاولى الى هذا الفرض جسماً لمادّة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب، وغفل الامام عنه حتّى اورد الاعتراض عليه.

و وجهٌ ثالث، وهو أنّ ضعيف الميل، لو فرض حركته في زمانٍ قوى، كان يقطعُ مسافةً اطول و على القاعدة الّتي مهّدتنا نسبة المسافة الطّويلة الى المسافة القصيرة، نسبة المثل الضّعيف الى الميل القوى، فلو فرض أنّ نسبة الميل الضّعيف الى الميل القوى، كنسبة الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل، لكان نسبةً المسافة الطّويلة الى المسافة القصيرة، نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل و أنّه محالٌ، فقد ظهر أنّ فرض الميلين على نسبة الزّمانين فرضٌ محالٌ على القاعدة المذكورة، م.

فالدَّعوى المذكورة فى الكتاب، انَّ الجسم الذى لا مبداء ميل فيه بالطَّبع، لا يُمكن ان يتحرَّك بالقسر، و البرهانُ أنَّه ان امكن، فليتحرك مع عدم مبداء الميل الذى هو المُعاقب الدَّاخلى مسافةً ما، فى زمانٍ و ليتحرَّك مثلاً فى تلك المسافة جسمٌ آخر فيه مبداء ميلٍ و معاوقةٌ ما، فظاهرُ أنَّه يتحرَّكها فى زمانٍ اطول و ليكن جسمٌ ثالثٌ فيه مبداء ميلٍ و معاوقةٌ اقلُّ على نسبةٍ تقتضى ان يقطع فى ذلك الزَّمان عن ذلك المحرَّك مسافةً اطول من المسافة الاولى، على نسبةٍ زمنيةٍ ذى الميل الاول و عديم الميل، لانَّ مع وحدة الزَّمان تكونُ نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضَّعيف، فيكون فى زمانٍ مثل عديم الميل، يتحرَّكُ مثل مسافته، لانَّ نسبة الزَّمان الى الزَّمان، كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف.

و اما المُحال بسبب الزَّمان^(١)، فسندكره من بعد و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بعد ذلك

١. قوله: «و اما المُحال بسبب الزَّمان»، و هو وقوعُ الحركة فى الآن، فنذكره من بعد.

– فان قلت: قد قال فى الطَّريق الاول و هو محالٌ لما مرَّ، و هيهنا يقول: سندكر من بعد و بينهما مخالفة.

– فنقول: قوله «سندكر» اشارةً الى التذكير الآتى الذى هو يذكر ما مرَّ فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمةً بغير نهاية، فلا مُنافاة، م.

٢. قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، منع الامام اولاً المُلازمة القابلة، لو كان الجسم قابلاً للحركة القسريَّة بلا مبداء ميلٍ كانت مع العائق، كهى لا معه، بنائاً على انَّ الزَّمان، ليس كلهً بازاء الميل. و اعترض بعد ذلك، و منع استحالة اللزوم، و انما يكون محالاً لو كان الميل كُلما يضعف، يبقى اثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوعٌ لجواز ان ينتهى فى مراتب الضَّعف الى حيث، لا يبقى له اثرٌ معاوقةٌ حتَّى تكون الحركة مع العائق، كهى لا معه و ذلك كما ان قطرات الماء اذا سالت و تكثرت، اثرت فى نقر الحجر و لا تاثير اصلاً لقطرةٍ من الماء فى الثَّقرة، و كذلك جزءٌ من الحجر الهابط، يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزءٍ منه اثرٌ فى الكسر.

– لا يُقال: القوَّةُ الحادثة فى الجسم، لابدَّ ان ينقسم بانقسامه، فالذى يخصُّ الجزء الصَّغير منه، ان كان قوَّةً مؤثرةً، فقد حصل المطلوب و ان لم يكن قوَّةً مؤثرةً كان حال حصَّة كل جزءٍ من الاجزاء الصَّغيرة التى لذلك الجسم، كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء، ان لم يحصل القوَّةُ المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوَّةٌ على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف، و ان حصلت القوَّةُ

بأن نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى، ربما لا تكون كنسبتهما، قال: فان قيل قوى الجسم، ينقسم بانقسامه، قلنا: لعل القوة المؤثرة، انما تتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها، بل تنعدم عند التجزئة، و ايضاً قال: فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاق، فقد دل ايضاً على احتياج الطبيعة اليه و اعاد ما ذكره بعينه.

ثم قال: ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدئان، لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر، ثم قال: فان قلتم: معاوقة القوام، كافية هناك، قلنا: فلتكن ايضاً كافية

المؤثرة، انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعود الكلام المذكور.

- لانا نقول: حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة، انما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء، و اما عند الانفصال، فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة مؤثرة من القوة، فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يُراد، و عندى ان ذلك السؤال، غير موجّه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور و ذلك السؤال، قد انتهى الى عود الكلام المذكور و لا معنى انا تكرر ذلك الكلام، فان قوة الحاصلة المؤثرة عند اجتماع اجزاء تلك القوة المفروضة اولاً و محلها هو الجسم المفروض و هي منقسمة بانقسام الجزء، فآخر السؤال رجع الى الاول و لا محذور فيه.

ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية و بالحركات الفلكية، و اما قوله: «الزم منه محالات»، فالمراد منه احدى المحالين، فانه قال: لو توقفت الحركة الفلكية على ميل عائق، فذلك الميل، ان كان طبيعياً كانت الصورة الفلكية علّة للحركة، و للميل العائق عنها و ذلك محال، و ان لم يكن طبيعياً كان جايئ الزوال من الفلك و هو شرط للحركة الفلكية و جواز زوال الشرط، يستلزم جواز زوال المشروط، فيلزم جواز السكون على الفلك و هو محال.

و اجاب الشارح بأن الكلام في القوة، المنقسمة بانقسام محلها و المفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية، و قوة الجزء، اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصغر و غيره، لابد ان يكون مؤثرة و الا لم يكن قوة، و عن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان معاوقة الخارجية، كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها، مع فرض الحركات في الملاء المتشابه، و المراد بالحجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين، لانه غير تام على ما وقفت عليه، و عن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها، ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات - كما مر - م.

فى القسريّة، ثمّ قال: و يلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضاً معاقو لآنه مستمرّ الوجود فى الجميع و الزم منه محالات.

و الجواب عن الاول، انّ من القوى الجسماني، ما يحلّ فى موادّها و ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانيّة، فانّ الجزء و الكلّ فيها و هى كالصور و الطّباع، و منها ما يحلّ فى جملة منها و لا ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانيّة، فانّ الجزء من الحيوان، لا يكون حيواناً، و ما نحن فيه من الصّنف الاول، و الاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصّغر، غير وارد لآنه بسبب مانع خارجيّ و قد اشترط فى الفرض المذكور، عدم الموانع الخارجيّة.

و عن الثّانى، انا حكمنا باحتياج الحركة الطّبيعيّة ايضاً الى معاق و لم يلزم من الحجّة المذكورة ان يكون المعاق داخل الجسم البتّة، بل هو محالّ فى الطّبيعة - كما مرّ - فهو هناك من خارجه، فاذن معاوقة القوام كافية هناك، و اما فى القسريّة، فلا لانّ الحجّة بعينها، قائمة مع فرض التّساوى فى القوام، و اما الفلكيات، فلا يلزمها ذلك، لما بينا من الفرق.

• تذكير •

«يجب ان تُتذكّر ههنا، أنّه ليس زمان لا ينقسم، حتّى يجوز ان تقع فيه حركة ما، لا ميل له و لا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل.»

لو كان زمان لا ينقسم، لما كان له الى الزّمان المُنقسم نسبة، كما لا نسبة للتّقطّع الى الخطّ، و حينئذٍ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذى الميل، فى الزّمان المُنقسم لما تمّت هذا الحجّة، لانّها مبنية على التّناسب.

• وهم و تنبيه^(١) •

١. قوله: «وهم و تنبيه»، تقرير الوهم انا لا نسلّم ان لزوم الشّكل و الوضع او الموضع للجسم، استحقاقاً طبيعياً، و لم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجيّة اتّفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكاناً او شكلاً اتّفاقاً، لا بحسب طبعه،

«و لعلك تقول: انَّ الجسمَ ليس يلزمُ ان يكون له موضعٌ او وضعٌ ولا لكلٍّ من ذاته، بل يجوزُ ان يكون جسمٌ من الاجسام، اتفق له في ابتداء حدودهِ من محدثه، ان اتفق له من اسبابٍ خارجةٍ لا يتعرى من تعاورها اياه، وضعٌ او شكلٌ صار اولي به، كما يعرضُ لكلِّ مدرةٍ ان يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكانٍ الأخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونةٍ من ذاتها، ثم لا تنفكُ مع اختلاف احوالها عن مكانٍ طبيعيٍ جزئي يختصُّ بها لا استحقاقاً مطلقاً، فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وان لم يكن طبيعياً لا ينفكُ عنه و ان لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلامُ في الشَّكل، لكنك يجبُ ان تعلم اولاً انَّ كُلَّ شيءٍ فقد يُمكنُ فرضه مبرئاً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما هيتهِ او وجودهِ.

فافرضُ كُلَّ جسمٍ كذلك و أنظر هل يلزمه وضعٌ وشكلٌ، واما المحدث، فانه لن يخصَّ ذات الجسم عند الحدوث بمكانٍ دون مكانٍ الاً لاستحقاق بوجهٍ ما، من طبيعةٍ او لداعٍ مخصَّص، او اتفاقٍ، فان كان لاستحقاقٍ فذلك ذلك، و ان كان لداعٍ غريبٍ غير الاستحقاق، فهو احدُ اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها^(١) عن الجسم، و ان كان اتفاقاً،

جاز ان يكون مكان كُلِّ الجسم او شكله كذلك، كما انَّ المدرة اذا انفصلت من الارض، حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها، بل بالاتفاق، فلم لا يجوزُ ان يكون مكان الارض كذلك؟ واما قوله: «صار اولي به»، فلا دخل له في السؤال، بل جوابٌ لسؤالٍ مقدّرٍ وهو ان يُقال: لو كان حصول الموضع او الوضع او الشَّكل للجسم بالاتفاق، لا بحسب الطَّبع، لم يبق الجسم عليه و ينتقلُ عنه لا بسببٍ ناقلٍ و ليس كذلك، اجابُ بانه اذا حصل للجسم، صار اولي به، فلماذا لم ينتقل، ما انتقل منها الاً بسببٍ ناقل، و اُتَمَّ قال: «فافرضُ كُلَّ جسمٍ كذلك»، لانَّ كلام السائل، ينتظمُ في بعض الاجسام فناقضه في الجواب.

و اما قوله: «فاقتصر على الوضع، لانَّ الموضع يختلف باختلاف الاجسام»، فيه نظرٌ لانه ان اراد الموضع المعين، فالشَّكل و الوضع المعينان يختلفان ايضاً باختلاف الاجسام و ليسا لزمان الجسمية - كما تقدَّم - و ان اراد الموضع المطلق، فهو لم يختلف، باختلاف الاجسام، كما انَّ الشَّكل و الوضع المُطلقين كذلك، بل ذكر الوضع، ليصحَّ القول بالكلية، و الاتفاق سببٌ طبيعي بالعرض، ليس دائماً الايجاب و لا اكثريةً، فانَّ تأدية الاسباب الى المسببات، ان كانت دائمةً او اكثريةً، سميت «اسباباً ذاتيةً»، و ان كانت اقليةً سميت «اتفاقيةً»، م.

فالاتفاق لاحقٌ غريبٌ، و ستعلمُ ان الاتفاق يستندُ الى اسبابٍ غريبةٍ.»

قد مرَّ بيانُ ان الجسمَ يقتضى بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً، وهذا الوهم تشكيكٌ فى ذلك، و انما اخرُهُ الى هذا الموضع، لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل، اراد ان يذكر الامور الطبيعيةَ معاً، فذكر الميل بعقبه، ثم لما فرغ من ذلك، عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول.

و تقريرُهُ بحسب ما فى الكتاب، ان يقال: ليس يجبُ ان يكون ذات كُلِّ جسمٍ هى المُقتضية، لان يكون له موضعٌ او وضعٌ وشكلٌ، و الوضعُ ههنا ليس بمعنى المقولة، بل بالمعنى المذكور، و انما قال: «موضعٌ او وضعٌ»، ليكون الحكمُ كلياً و لم يورد مع الشكل لفظة «او» لانه يعمُ الاجسام كلها.

قال: «و ذلك»، لان من الجائز ان يخصَّص محدثُ الاجسام كُلِّ جسمٍ فى ابتداء حدوثه بمكانٍ او وضعٍ وشكلٍ على سبيل الاتفاق، او لاجل اسبابٍ خارجةٍ اتقاقيةٍ لا يتعرَّى الجسم عنها كارادة المحدث، او مصلحة ذلك الجسم، او ترتيبٌ و نظامٌ للاجسام كلها، ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول، اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجدُ بعد وجوده - كما مرَّ فى المنطق - ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسببِ ناقلٍ عما كان عليه الى موضعٍ او شكلٍ خصَّصهُ الناقل به، و ذلك كما يعرضُ لكلِّ مدرةٍ من الارض ان يصير مكانها الجزئى مختصاً بطباعتها، دون مكان مدرةٍ اخرى بسبب ذاتها و هو ما يوجب انفصاله عن الارض و حصوله فى موضعه على ما هو عليه و ان كان ذلك بمعونة ذاتها، لانها لو لم تكن قابلةً للفصل فى ذاتها، لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض.

ثم ان تلك المدرة، مع اختلاف احوالها، لا تنفك عن مكانٍ طبيعىٍ جزئىٍ يختصُّ بها لا بحسب استحقاقٍ تقضيهِ طبيعتها، فلم لا يجوزُ ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك، اى يكون المكان المطلق و ان لم يكن لكلِّ الجسم طبيعياً، فهو غيرُ منفكٍ عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مُطلقاً، بل بسبب الامور المذكورة و كذلك الشكل، فهذا تقريرُ الوهم.

و التنبيةُ على الجواب، بان كُلَّ شىءٍ فقد يُمكنُ فرضه مُنفرداً عن كُلِّ ما يلحقه من خارجٍ بحسب ماهيته و وجوده، فافرض كُلَّ جسمٍ كذلك و انظر فيه، تجده مُحتاجاً الى

وضع معيّن و لكلّ معيّن و يلزمك ان تحكم بأنّه لذاته يقتضيها، وأنما قال: «كُل جسمٍ»
و لم يقل: الجسم مُطلقاً، ليكون الحكم كلياً مُناقضاً للتشكيل.

و لما قال: كُل جسمٍ، لم يذكر الموضع و اقتصر على الوضع، لأنّ الموضع يختلف باختلاف الاجسام و ليس ممّا يلزمه لجسميّته، ثم قال: «و أمّا المحدث»، فقد خصّه بالذكر لا مكان ان يقع التشكيل به اكثر، فأنّه لن يخصّ الجسم بمكانٍ دون مكانٍ آلا لترجيح يرجعُ أمّا الى الجسم، كاستحقاق بوجهٍ ما لبعض الامكنة و الاشكال دون غيرها من طبيعته، و أمّا الى المحدث كداعٍ مخصّصٍ، و أمّا الى غيرهما كاتّفاق، و الاول هو المطلوب، و الثّاني و الثّالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النّظر عنها.

و اشار مع ذلك الى ان الاتّفاق، ليس على ما يظنّ أنّه لا يستند الى سببٍ، بل هو الذي يستند الى سببٍ غريبٍ يندُر وجوده و لا يتفطن له فينسبُ الى الاتّفاق، و ستعلم ان كلّ ممكن، فله سببٌ.

• اشارة •

«الجسم اذا وجد على حالٍ غير واجبة من طبيعته، فحصوله عليها من الامور المكانية و لعلل جاعلة و يقبل التّبدل فيها من طباعه آلا لمانع، و اذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع، امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطّبع، فكان فيه ميل.»
احوال الجسم^(١)، لا تخلو اما ان تجب بحسب طبيعته، او لا تجب، بل تمكن و الواجبة

١. قوله: «احوال الجسم»، حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبيعته، او بحسب غيره، فان كانت واجبة له بحسب طبيعته، فلا يمكن ان تتبدل اصلاً، و ان كانت واجبة له بحسب الغير، فهي بالنّظر الى الغير محتعة التّبدل و بالنّظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال، و الموضع و الوضع، كانا من قبيل القسم الثّاني، امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم، فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه، فيقبل الحركة القسريّة، و قد ثبت بالحجّة المذكورة انّ كلّما يقبل الحركة القسريّة، ففيه مبدؤ ميلٍ طبيعيّ فيكون في الجسم ميلٌ طبيعيّ، فيكون في الجسم ميلٌ، و أمّا يشترط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثّاني، اما الموضع، فلاّنه واجبٌ للجسم الفلكي، مستحقٌ للجسم العنصري باعتبار طبيعته لا واجب و آلا امتنع خروجه عنه، و أمّا الوضع، فلاّنه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او

بحسب طبعه لا يمكن، ان تبدّل و تزول، و غير الواجبة أنما تحصل للجسم بحسب عللٍ فاعلية تقتضيها و تلك الاحوال قابلة للتبدّل و الزوال، بالنظر الى طباع الجسم و ليست بواقعة لهما بالنظر الى عللها، ما دامت مانعة على التبدّل و الزوال فاذا كانت الحال في الموضع و الوضع هذه، امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبيعه، فامكن ان يلزله قاسرٌ عن ذلك الموضع و الوضع، فكان في ذلك الجسم مبدء ميل الطبع للحجة المذكورة، و اعلم ان حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول^(١)، فانتقالها عنها غير ممكن، و اما جزئيات العناصر، فحصولها في امكانها الجزئية غير واجب و لذلك كان انتقالها عنها ممكناً بل واقعاً، و الوضع بمعنى «المقولة» للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن، و هذا اصلٌ مفيدٌ في نفسه و يتبيّن عليه ما يتلوه.

• اشارة •

«الجسم المحدّد للجهات، ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض، فلا يكون شيءٌ من ذلك واجباً لشيءٍ منها، فهي لعلّة، و التفتّة عنها جائزة، فالميل في طباعها واجبٌ و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدّل الوضع، دون الموضع و ذلك على الاستدارة، ففيه ميلٌ مستديرٌ».

جزء المقولة فهو واجبٌ، و ان كانت بمعنى المقولة، فهو غير واجبٍ.

و فيه نظرٌ لانّ زوال الوضع عن الجسم، لا يجب ان يكون بحسب حركته، بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير، فلم لا يجوز يمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره، م.

١. قوله: «حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول»، و المراد بالاصول العقول المفارقة.

— فان قلت: لما كان وجوب حصولها بحسب العلل، امكن انتقالها بالنظر الى طباعها، فلا فرق بينها و بين الجزئيات.

— فنقول: انتقال الكليّات ممتنع بحسب الغير، لا يتحقّق اصلاً، و اما انتقال الجزئيات، فهو ممكن بل واقع، و الفرق بينهما حاصلٌ. و قيل: «المراد» الاصول الحكيمية و ذلك ان خروج العنصر الى مكانٍ آخر، اما ان يكون الى مكانٍ طبيعيٍّ، فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيين و هو محالٌ، و اما ان يكون الى مكانٍ قسريٍّ و هو ايضاً محالٌ اذ لا قاسر هناك، م.

يريدُ اثبات مبدء ميلٍ مستديرٍ^(١) لمحدّد الجهات، فقال: «ليس بعضُ اجزائه التي تفرض:» لأنّه قد عرّض فيما مضى، بما يدلُّ على امتناع ان يكون لمحدّد الجهات اجزاء بالفعل، وقال: «اولى بما هو عليه من الوضع والمُحاذاة»، ليعلم أنّ الوضع الذي هو ممكن له، هو بالهيئة التي تعرّض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخلٌ فيه و هو مُحاذاتها له، و الحجة أنّ هذا الوضع، أمّا يعرض من تأثيرٍ غريبٍ، فاذن ليس بواجبٍ بحسب طباعه، فهي لعلّه لما مضى، والنقطة عنها جائزة، فالميلُ في طباعها واجبٌ و هو المستدير لا المستقيم.

واعلم أنّ وجود مبدء ميلٍ مستديرٍ في جرمٍ بسيط، يدلُّ على امتناع صدور ما يعوق

١. قوله: «يريدُ اثبات مبدء ميلٍ مستديرٍ»، المطلوب أنّ في محدّد الجهات، مبدء ميلٍ مستديرٍ، لأنّ الوضع ليس بواجبٍ لشيءٍ من اجزاء المفروضة فيه بطبعه، أمّا أولاً فلأنّ وضع جزئه، بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي محالٌ له بالغير، و كان ذكر المُحاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا التوجيه، و أمّا ثانياً فلأنّ بعض اجزائه، ليس باولى بالوضع من بعض لبساطته، فبطريق الاولى ان لا يكون واجباً له فيجوزُ انتقاله من ذلك الوضع و يكونُ فيه مبدء ميلٍ لما تقرّر في الدرس السابق، لكن ذلك الميل، لا يكونُ الى الاستقامة، لامتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، بل الى الاستدارة، فيكون فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ، ثمّ لما ثبت أنّ في المحدّد مبدء ميلٍ مستديرٍ، علم أنّه متحرّكٌ على الاستدارة بالفعل، لأنّ مبدء الميل المُستدير، يقتضي الحركة المُستديرة، فيكون المقضى للحركة المُستديرة موجوداً، و العائق فيها معدوماً لأنّ العائق فيها أمّا عائقٌ طبيعيٌّ، او خارجيٌّ، فلأنّ العائق الخارجي، أمّا جسمٌ ساكنٌ او متحرّكٌ و الجسمُ الساكن لا يعوق اذ مُماساة الساكن، المتحرّك غيرُ ممتنعٍ، و أمّا الجسم المتحرّك، فلأنّ حركته أمّا ان يكون حركةً مستديرةً و عدم منعه للحركة المُستديرة ظاهرٌ، او حركةً مستقيمةً او مركبةً.

و أمّا يعوقُ المحدّد لو كان حركته، حركةً مستقيمةً او مركبةً و هما محالان على المحدّد، فقد ثبت أنّ العائق عن الحركة المُستديرة معدومٌ و متى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق، وجب الحركة، فثبت القطع بكون المحدّد متحرّكاً بالاستدارة، هكذا سمعتُ هذا الموضع، و فيه من النّظر لا يخفى، على أنّه لا يلزم من وجود مبدء الميل، مع عدم العائق وجودُ الحركة لجواز تخلفها عنه، لعدم الشرط. كعدم الحالة الملايمة، م.

عن ذلك، بحسب الطبع عنه ولا يُمكن ان يعوق عن الحركة المُستديرة من خارج الآذو ميل مستقيم او مركبٍ يمتنع وجوده عند المحدّد، ووجود مبدء الميل وعدم العائق، يدلّان على وجود ذلك الميل بالفعل المُستلزم لوجود الحركة الآ انّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع و سيشيرُ اليه في موضعٍ يليق به.

و الفاضل الشارح^(١)، اورد ههنا حجةً من نفسه و هي انّ محدّد الجهات بسيطٌ لانّ

١. قوله: «و الفاضل الشارح»، اعلم انّ الامام فصل هذا الفصل الى ثلاثة ابحات: الاول في امكان الحركة المُستديرة للمحدّد، و محصل كلامه في بيانه، انّ بعض اجزائه المفروضة، محادٌ لبعض الاجسام و ليس ذلك الجزء اُولى بتلك المُحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها، بل يُمكن لها، لسيار الاجزاء و لا يُمكن حصولها لسائر الاجزاء بالحركة المُستديرة، فقد امكن على محدّد الجهات الحركة المُستديرة.

و الشارح اعترض بقوله: «اورد حجةً من نفسه»، بانّ شرحه لا ينطبق على المتن، و ذلك لانّ الشيخ لم يتعرّض الآ لجواز الانتقال على المحدّد، لا الانتقال بالاستدارة و لا حاجة له في برهانه الى ذلك، فانه لما صحّ انتقاله، كان فيه مبدء ميلٍ لا يستقيم بل مُستديرٌ، فبيان الامام يتوقّف على امكانين: امكان زوالٍ الوضع و امكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء، و كلام الشيخ لم يتوقّف الآ على الامكان الاول، فلا مطابقة بينهما.

- فان قيل: زوالُ الوضع، لا يجبُ ان يكون بحركته، و حصول الوضع لسائر الاجزاء، لا بدّ ان يكون بحركته لانّا نفرض الكلام في وضعه مع ما يمتنع حركته بالاستدارة، كجزءٍ من الارض، فانّ امكان تبدّل وضعه، اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض، و الثاني محالٌ لانّ ما فيه مبدء الميل، مستقيمٌ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع - كما يجيء بيانه -

- فنقول: ما فيه مبدء ميلٍ مستقيمٌ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع لا مُطلقاً، و كفى في جواز تبدّل اوضاع اجزاء المُحدّد، جواز حركة جزء الارض في الجملة و لو قسراً.

و الثاني وجود الميل فيه، لما ثبت انّ ما لا ميل فيه، لا يقبل الحركة، و هذا الكلام من الامام يدلّ على انّ قبول الحركة مُطلقاً، كافٍ في الاستدلال.

و الثالث وجود الحركة المُستديرة له بالفعل، و دلّ على أنّه مرادٌ ايضاً من الفصل على ما قرّره الشيخ في «النجاة»، من الاستدلال بوجود الميل، على حركته بالاستدارة، و ذلك لانّ الميل قوّة محرّكة و الفلك لا عائق فيه من قبول الحركة، لانه بسيطٌ و متى وجدت القوّة المحرّكة بلا عائقٍ،

وجِبَّ الحركة ولا يستراب في أنّه لا يدلُّ أآ على عدم العائق الطَّبِيعِي، فلا يتمُّ أآ لما ذكره الشارح.

واعترض على ذلك، بأنَّ المعلول له امكانان؛ الامكانُ بحسب ذاته، و الامكانُ الَّذي هو الاستعداد التَّامُّ، ولا يحصل أآ عند حصول جميع الشَّرائط وارتفاع الموانع، وان اريد بقوله: لفلک يصحُّ عليه الحركة المُستديرة، الامكان الاول، فهو ممنوعٌ، لكن لا يلزمُ منه وجود مبدء الميل فيه، فانَّ امكان احتراق القطن، لا يلزمُ وجود المحرق، وان اريد الامكان الاستعدادي، فهو غيرُ معلولٍ لانَّ العلم بحصول الامكان الاستعدادي، يتوقَّفُ على العلم بأنَّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ، فان كان العلم بأنَّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ يتوقَّفُ على العلم بالامكان الاستعدادي، لزم الدَّور.

وفيه نظرٌ لانَّ العلم بأنَّ الجسم مستعدٌّ للحركة المُستديرة، لا يتوقَّفُ على العلم بأنَّ فيه مبدء ميلٍ لانَّ الاستعداد، يرجعُ الى القابل، لا الى الفاعل، و مبدء الميل علَّةٌ فاعليَّةُ الحركة، على أنّه لا حاجة في اتمام السَّؤال الى هذه المقدَّمة، بل يكفي ان يقال: لو أُريدَ بصحَّة الحركة، الاستعداد التَّامُّ، فهو ممنوعٌ وليس يلزمُ من المقدَّمات المذكورة في الدَّلالة.

وأمَّا قوله: «و اورد اعتراضات آخر»، فالَّذي في حكم المكرَّر، اعتراضه على قوله: «الاجزاء لَمَّا تشابهت في الماهية، صحَّ على كُلِّ منها، ما يصحُّ على الآخر وهو أنَّ الجُزئين وان تساويا في الماهية أآ أنّه يحتملُ ان تكون شخصيَّةً احدهما شرطاً لذلك وشخصيَّةً الآخر مانعةً عنه، وقد مرَّ مثل هذا في النمط الاول.

والَّذي ينحلُّ بالاصول المذكورة، اعتراضه على قوله: «لَمَّا ثبت وجود الميل في الجزء، كذلك وجب ان يكون متحرِّكاً على الاستدارة»، بان قال: قبول الحركة القسريَّة، لا يدلُّ أآ على ميلٍ عائقٍ عن الحركة، والميلُ العائقُ عن الحركة، لا يلزمُ ان يكون مقتضياً للحركة وقد تحقَّق في الاصول المذكورة، انَّ الميل آله الطَّبِيعية في الحركة، وان وجد حال سكون الجسم، فلا بدَّ ان يكون مقتضياً للحركة.

والجوابُ عن اعتراض الاول، بأنَّ المُراد، الامكانُ الذاتي وهو كافٍ في ثبوت المطلوب، لامكان فرض التَّحريك القسري، و حينئذٍ يطردُّ الدَّليل المذكور على وجود الميل الطَّبِيعي في الحركة القسريَّة، و عن الاعتراض الثاني بأنَّ العناصر، ليس فيما مبدء الميل المُستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانعٌ بخلافِ المحدَّد، فأنه لا ميل مستقيم فيه، فلا مانع فيه.

المركَّب يصحُّ عليه الانحلال، و تنعكسُ هذه القضية الى قولنا: و ما لا يصحُّ عليه الانحلال، فليس بمركَّب و معدّد الجهات، لا يصحُّ عليه الانحلال، ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله: و كُلُّ بسيطٍ لا يصحُّ عليه الحركة المُستديرة، لتشابه اجزائه في الماهية، ثم قال: و كُلُّ ما يصحُّ عليه الحركة المستديرة، ففيه ميلٌ.

ثم اعترض على ذلك، بأنّ الامكان، اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط، و اما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التامّ، و الاول لا يوجب وجود الميل المُستدير، لأنّ امكان احتراق القطن، لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه، و الثاني غير معلوم لأن العلم به يتوقّف على العلم بأنّ فيه مبدء ميل مستدير.

و اعترض ايضاً بأنّ العناصر بسيطةٌ، فاذن يجبُ ان يتحرّك على الاستدارة، و اعترض ايضاً بأنّ الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهي، فلو لزم من تشابه اجزائه صحّة الحركة عليه، لزم صحّة حركته بحركاتٍ

و كأنّ سائلا يقول: الميلُ المستقيم، مانعٌ على الحركة المُستديرة، و اما ان كلّ مانع، ميلٌ مستقيمٌ، فهو ممنوعٌ و لا يلزمُ من انتفاء الميل المُستقيم في المحدّد، انتفاء المانع عن الحركة المُستديرة. فاجاب بأنّ المانع عن الحركة المُستديرة، منحصراً في الميل المستقيم و الميلُ المركَّب، لأنّ الميل البسيط، اما ميلٌ مستقيمٌ او مستديرٌ، لانحصار الحركات في الثلاثة، و على هذا، ينحصرُ المانع في واحدٍ و هو الميل المستقيم.

فان قلت: المانع البسيط، ينحصرُ في الواحد و اذا انضمّ اليه المركَّب، يكون المانع اثنين، فثبت انّ المركَّب انما يمتنعُ لاجل الميل المستقيم، لا لاجل المُستدير، فيكون المانع في الحقيقة واحداً.

و حاصل الجواب، انّ الحركة القسريّة، لا تقتضى إلّا ميلاً طبيعياً، لكن هذا الميل في العناصر، ميلٌ مستقيمٌ لا مستديرٌ، و اما في المحدّد، فهو ميلٌ مستديرٌ لا ميلٌ مستقيمٌ، فاندفع النقص، و عن الاعتراض الثالث بالتزام صحّة حركته بحركاتٍ غير متناهية، و أنّ فيه مبدء ميولي غير متناهية و لا يلزمُ منه تحريكه بحركاتٍ غير متناهية بالفعل، لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات، دون بعض، لامرٍ عايدٍ الى محرّكه.

و لقايل ان يقول: لو جاز هذا، فليجز ان يتحرّك المحدّد حركةً مستديرةً، فيكون فيه ميلٌ مستديرٌ و لا يتحرّك اصلاً لامرٍ عائدٍ الى موجدِهِ و معشوقِهِ، م.

مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تنهاى بحسبها، و اورد اعتراضات آخر، بعضها فى حكم المكرر و بعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة.

و القول فى الجواب عن الاول، ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب، لان مع ذلك الامكان و قطع النظر عن الموانع الغريبة، يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل الطبع.

و عن الثانى، ان العناصر، ليس فيها مبدء ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب و هو وجود الميل المستقيم فيها، ولما كانت الحركة المستقيمة من المحدد الجهات مُمتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المُستديرة، و اما انحصار الموانع فى هذين، لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاثة؛ حركة من المركز و حركة اليه و حركة عليه، فالميول البسيطة ثلاثة؛ اثنان مستقيمان و واحد مستدير.

و عن الثالث، ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرهما، يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محرّكه اذا المتحرّك بسيط فهذا حكم يوجب العقل و ان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل، و لما وجدته متحرّكاً على وضع ما حكم بحدود ذلك المخصص بالاجمال، و حكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الاوضاع، لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد.

• تنبيه •

«و انت تعلم ان هذا التبدل الممكن، ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض، بل بحسب نسبة اّمّا الى شئ من خارج و اّمّا الى شئ من داخل و اذا كان ذلك الجسم اولاً ليس ممّا تتحدّد جهته و وضعه بمحدّد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل.»

معناه ما ذكرناه مراراً و هو ان الوضع التبدل باى معنى هو.

• تنبيه •

«وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك^(١)، قد يكون للسّاكن وللمتحرك، فيجب ان يكون عند ساكن.»

تبدل نسبة محدّد الجهات، يكون عند المتحرك كفلک من الافلاك المتحركة تحته، على تقدير كون محدّد الجهات ساکناً على الاطلاق، وكذلك على تقدير كونه متحركاً و لكن لا على الاطلاق، بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز، و اما اذا توافقا في الجميع فلا، و يكون عند السّاكن كالارض، على تقدير كون محدّد الجهات، متحركاً على الاطلاق و لا يكون على تقدير كونه ساکناً البتة، ولما ثبت امكان تحرك محدّد الجهات، فاذن تبدل نسبته، لا يجب عنده متحرك على الاطلاق، بل بحسب شرط ما، و يجب عند ساكن على الاطلاق.

• اشارة •

«الجسم القابل للكون و الفساد، يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر، يكوّن عنه مكان، و بعده مكان لاستحقاق كلّ جسم مكاناً بحسبه، و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر، فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها، اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبها، و ان كان في المكان الذي له بحسبها، فقد كان زاحماً قبل، ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه، فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع، قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم، فكلّ كائن و فاسد، ففيه ميل مستقيم.»

اقول: يريد أن كلّ ما يجوز عليه الكون و الفساد، ففيه مبدئ ميل مستقيم، و الكون و الفساد، هما حدوث صورة و زوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالتّوابع على الهيولى

١. قوله: «وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك»، كون الجسم متحركاً يستلزم تبدل نسبة الى غيره و بذلك لا يحسّ بالحركة، ما لم يحسّ بتبدل نسبته، لكن المتحرك اما ان ينسب الى السّاكن او الى المتحرك، فان نسب الى السّاكن، وجب تبدل نسبته على الاطلاق، و ان نسب الى المتحرك، لا يجب تبدل نسبته مطلقاً، بل بشرط الاختلاف في الحركة، او في المنطقة، هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام، م.

الواحدة، و سيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر، و تقرير المطلوب، انّ الجسم القابل للكون و الفساد، يكون قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر، و كلّ نوع بسيط، يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مرّ، و يستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالتّوحد مكاناً واحداً، و على هذه المسئلة، بناءً هذا المطلوب، و هى فى الاجسام المُقتضية للميول المُختلفة ظاهرة^(١)، فانّ الميل البسيط، يكون اما نحو المكان

١. قوله: «و هو فى الاجسام المُقتضية للميول ظاهرة»، نبّه على المسئلة المذكورة بالاستقراء، فانّنا لما تتبعنا الاجسام، وجدنا فيها ميولاً مُختلفة فى بعضها ميلُ حصول وضع و هو ملازم لمكانه، و فى بعضها ميلُ صاعد، و فى بعضها هابط، و الميلان لا يتوجّهان الى مكان واحد، بل الى مكانين، فنجد الانواع المُختلفة فى المكان، ثمّ قرن هذا البيان بوجه كلّى و هو انّ الطّبايع المُختلفة، لا تقتضى - من حيث هى متخالفة - شيئاً واحداً، و فيه نظرٌ لجواز اشتراك الاشياء المُختلفة فى لازم واحد.

اذا تقرّر هذا، فنقول: الكون اما ان يكون فى مكان غريب، او فى مكان طبيعى، فان كان فى مكان غريب، فلا بد ان يتحرّك الى مكانه الطّبيعى حركةً مستقيمةً، ففيه ميلٌ مستقيم، و ان كان فى مكانه الطّبيعى، كان فى ذلك المكان، قبل الكون لا محالة، و حينئذٍ زاحم الجسم الذى فيه و اخرجه من مكانه، و الخروج من المكان، يكون لحركة مستقيمة، و الكائن من جوهر ذلك الجسم، فهو ايضاً قابلٌ للحركة المُستقيمة.

و اما قوله: «فان تشكّكت»، فهو معارضة، تقريرها انّ الجسم الكائن، لا يجبُ عليه الانتقال لجواز ان يكون مُلاصقاً بالتّوحد الذى يُفسد اليه، فاذا كان اتّصل به من غير انتقال، و الجواب انّ المجاور للمكان الطّبيعى فى المكان الطّبيعى، فيلزّم الانتقال، و الامام وجّه الشّك على المُنفصلة القايله انّ حصول الصّورة، اما ان يكون فى مكانها الطّبيعى، او لا يكون فى مكانها الطّبيعى، بان يُقال: ليس كذلك، بل فى موضع ملاصق لمكانه الطّبيعى.

وانت خبير بانّ هذا المنع، غير موجّه لانه منع القسمة الدّائرة بين الثّنى والاثبات، و كان الشّارح اشارة الى ذلك بقوله: «و القسمة مترددة» و اعلم انّ هذا الدّليل، اما يجرى فى الاجسام التى لها مكان، و اما الجسم الذى لا مكان له كالمحدّد، فلا يجرى فيه، على انّ المقصود منه، اثبات أنّه ليس بكائنٍ فاسدٍ، نعم يُمكن ان يُستدل به على ان سائر الافلاك، ليس بكائنة و لا فاسدة، اذا ثبت انّ ليس فيها ميلٌ مستقيم، م.

الطبيعي، او نحو الوضع المطلوب، مع ملازمة المكان الطبيعي، واما على الوجه الكُلِّي فبيان هذه المسئلة، بان يُقال: الطَّبائعُ الْمُتخالفة لا تقتضى من حيث هى مُتخالفة شيئاً واحداً، و الشَّيْخُ عرض بذلك فى قوله: «لاستحقاق كُلِّ جسمٍ مكاناً خاصاً بحسبه و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر».

و نعود الى تقرير المطلوب، فنقول: ثمّ حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصّورة الثّانية الّتى هى الكائنة فى مكانٍ غريبٍ او لا يكون، بل يكونُ فى مكانها الطبيعي، و على التّقدير الاول، يلزمُ ان تقتضى طبيعةَ الكائن ميلاً مستقيماً الى مكانه الطبيعي، و على التّقدير الثّانى يلزمُ أنّه قد كان فى هذا المكان قبل هذه الصّورة بحسب صورتيه الاولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الّذى مكانه هذا المكان، و أنّه قد زحمه و غلبه، و اخرجه من مكانه بالقسر حينئذٍ حتّى حصل هو فى مكانه هذا.

فاذن، الجسمُ المتمكّن فى هذا المكان بالطّبع قابلٌ بجوهره للثّقل من مكانه، و يلزمُ من ذلك ان يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ و لا فكيف يخرجهُ عنه، و انما قال: «فجوهر متمكّنٌ هذا المكان، قابلٌ للثّقل» و لم يقل: فهذا المتمكّن، لانّ هذا المتمكّن من حيث الشّخص، لم ينتقل، بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره و نوعه، فقد بان انّ كُلَّ كائن و فاسد، ففيه مبدئٌ ميلٌ مستقيم.

• وهمٌ و تنبيهٌ •

«فان تشكّكتَ و قلّتَ يكون ذلك المتكوّن^(١) الصق الجسم الّذى انتقل الى صورتيه بالكون، فقد اوجبت لتوعبيّه ان يقع خارج مكانه، فان اللصيق، ليس هو المكان بل الجار».

الوهمُ هو ان يُقال: انتم اوجبتم الانتقال على كُلِّ كائنٍ فاسد، و ذلك ليس بواجبٍ، لانّ التّكوّن يمكنُ ان يقع على وجهٍ لا يحتاجُ فيه الى الانتقال و هو ان يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه مُلاصقاً للنوع الذى صار منه بل تكوّنه، كالجُزء من الماء المُماسّ لسطح الهواء، فانه اذا صار هواء، صار مُتصلاً بالهواء، فلا يحتاجُ الى ان ينتقل.

والتنبه على الحق بان يقال: اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملتصق، و مجاور الشيء غيره، فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان، فاذا انتقله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال: مكان الملتصق، اما طبيعي للكائن او غير طبيعي للكائن، والقسم مترددة، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد.

* اشارة *

«الجسم الذي في طباعه ميل مستدير، يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم، لان الطبيعة الواحدة، لا تقتضي توجهاً الى شيء و صرفاً منه، وقد بان ايضاً ان المحدد للجهات، لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، فلا ميل مستقيم فيه، فهو ممّا وجوده عن صانعه بالابداع ليس ممّا يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه، بل ان كان له كون و فساد فعن «عدم» واليه، ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساد». «

اقول: هذه الاشارة، مشتملة على مسثلتين؛ احديهما كلية، والثانية جزئية،

فالاولى ان الجسم البسيط^(١)، يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير و مستقيم، و برهانه ما مضى، و هو ان الطبيعة الواحدة، لا تقتضي امرين مختلفين، و عبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع و هو قوله: «لان الطبيعة الواحدة، لا تقتضي توجهاً الى شيء» اي بالحركة المستقيمة: «و صرفاً عنه»، اي المستديرة.

و عليه سؤال مشهور^(٢) و هو ان الجسم الذي في طباعه، ميل مستقيم قد يقتضي

١. قوله: «الجسم البسيط»، اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله، لما تقرر ان الطبيعة الواحدة، لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين، و استدلل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهاً الى جهة و الميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة، و من المحال ان يكون الشيء مصرفاً بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع، م.

٢. قوله: «عليه سؤال مشهور»، يمكن ان يورد على دليل الشيخ، بان يقال: المحذور - و هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع - اما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة

ولو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالةٍ و ميلاً مُستديراً في أخرى، فلا يلزم المحذور.
و يُمكن ان يوردَ على دليل الشارح و يُقال: الطَّبيعةُ الواحدة، أمّا لا تقتضى امرين مُختلفين بانفرادها، و أمّا بشرطين، فربّما تقتضى كما أنّ الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه و السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز ان يقتضى ميلاً مُستقيماً في حالةٍ و مستديراً في أخرى.
و اجاب عن هذا اليراد و لم يجب عن اليراد على دليل الشيخ لأنّه من دفع بما ذكره من الدليل بأنّه لو اقتضى جسمٌ واحداً ميلاً مستديراً في احدى الحالتين و ميلاً مستقيماً في الأخرى، لزم ان يختلف مقتضى الطَّبيعة الواحدة و ذلك غيرُ جائزٍ، فالإيرادُ يبقّى إلّا على دليله.

و تقريرُ جوابه أنّ اقتضاء الحركة و السكون، يرجعُ الى شئٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطَّبيعي، و أمّا اقتضاء الميل المُستدير و المُستقيم، فلا يرجعُ الى شئٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطَّبيعي.

أمّا أولاً، فلانّ اقتضاء الميل المُستدير، مغايرٌ لاقتضاء الحصول في المكان، اذ قد ينفكُّ الحصول في المكان عنه في محدّد الجهات، و بالعكس في العناصر، و قد يجتمعان معاً كما في ساير الافلاك.

و أمّا ثانياً، فلانّ المطلوب بالحركة المُستقيمة هو المكان، و المطلوبُ بالحركة المُستديرة هو الوضع، و المكانُ يمكن ان يكون طبعياً يقتضيه الطَّبيعة، بخلاف الوضع، فإنّه لا يجوزُ ان يقتضيه الطَّبيعة، لانّ كلّ وضعٍ يفرضُ ان يكون مطلوباً بالحركة المُستديرة، يكون مهروباً عنه بالطَّبع، فالحركة المُستقيمة مستندةٌ الى الطَّبيعة و المُستديرة الى الطَّبيعة بل الى النفس الفلكيّة فاقتضاء الميل المُستقيم، ليس هو اقتضاء ميل المُستدير لتغاير المبدئين.

و اقول: السّوال بالحقيقة منعٌ، أمّا المنع بان يُقال لا نُسلمُ أنّ الطَّبيعة الواحدة، لا يجوزُ ان تقتضى امرين مُختلفتين، و أمّا لا يجوزُ لو كان اقتضاها بانفرادها، أمّا اذا كان مع شئٍ آخر، فعدمُ جواز اقتضاها امرين ممنوعٌ لأبَدٍ له من بيان، و أمّا النّقض، فبالحركة و السكون، فلانّ الطَّبيعة الواحدة تقتضيهما حالتين و هما امران مُختلفان، و ايضاً اذا لم يستند الميل المُستدير الى الطَّبيعة، فلا يلزم من اجتماع الميل المُستدير و المُستقيم اختلافُ مقتضى الطَّبيعة و لا الانصراف و التّوجه بالطَّبع، فيبطلُ الدّليّان بالكليّة.

— لا يُقال: نحن لا نقيّدُ الدّليل بالطَّبع، بل نقولُ: الميلُ المستقيم، توجّهٌ نحو جهةٍ، و الميل المُستدير انصرافٌ عن تلك الجهة، و يمتنعُ ان يكون الجسم الواحد في الزّمان الواحد، متوجّهاً

الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند احدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة، إنما لا تقتضى امرين بانفرادها؛ أما بحسب اعتبارين، فقد يقتضى الجواب عنه أن اقتضاء الحركة و السكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة و ذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط، فإن كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء، يستلزم حركةً تحصله، وإن كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكونًا، ومعناه أنه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر، غير ما اقتضته أولاً، وأما الحركة المستديرة فهو امرٌ مغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه، وقد يوجد معه، وإيضاً في الامكنة مكانٍ طبيعيٍّ يطلبه المتحرك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضعٌ طبيعيٌّ يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة، بخلاف الأخرى، فاذن ليس مبدئهما شيئاً واحداً.

و أما المسئلة الجزئية، فهي أن محدّد الجهات، لا ميل مستقيم فيه، وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميلٌ مستقيم^(١)، والثاني أنه لا مبدء

الى جهةٍ و مُنصرفاً عنها.

- لآناً نقول: أما ان يقيد التوجه والانصراف بالطبع، او لا، فان قيد لم يزال الاشكال، و الا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة، والمجلة، م.

١. قوله: «و ذلك لوجهين، أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميلٌ مستقيم»، أقول: اثبات وجود الميل المستدير فيه، كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم، فلو توقّف عليه، لزم الدور، و إنما وقع في هذه الورطة لفظة «ايضاً»، حيث تخيل بما أنه استدلالٌ ثانٍ و ليس كذلك.

و الشيخ يريد أن يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك، كونها متحركاً بالاستدارة ثابتاً بشهادة الارصاد، فاذا ثبت أن ما فيه ميلٌ مستديرٌ لا يكون فيه ميلٌ مستقيم، ثبت أن لا ميل مستقيم فيها، كما أن المحدد لما تقرر أن لا يفارق موضعه، تقرر أن لا ميل مستقيم فيه.

فقله: «ايضاً»، اشارة الى ذلك، و الامام ايضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوب و ليس كذلك، بل لاثبات كونه متحركاً بالفعل، فإن الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوبة، م.

مفارقة فيه لموضعه الطبيعي. و نقطة «ايضاً» في قوله: «وقد بان ايضاً». تدلّ على أنّ الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان.

و قد تفرّع على هذه المسئلة. عدّة مسائل: الاولى. أنّ ايجاد محدّد الجهات من موجوده. أمّا يكون على سبيل الابعاع. اى لا عن شىء ولا على سبيل التكوين عن شىء. والثانية. أنّه لا يحد الى شىء آخر يتكوّن عنه. وذلك لامتناع الكون والفساد عليه. ثم قال: «بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فمن عدم و اليه» و الفائدة فيه أنّ الكون والفساد. قد يُطلقان باشتراك الاسم^(١) على الحدوث و الفناء ايضاً. اى على الوجود بعد عدم و العدم بعد الوجود. من غير ان يكون هناك هويّ قبل الوجود و بعده. فبيّن فاسد أنّ لا يمنع في هذا الموضع اطلاق التكون و الفناء. بهذا المعنى على محدّد الجهات. بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول.

الثالثة. أنّه لا يجوز الخرق و الالتصام عليه و ذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة و اشار الى ذلك بقوله: «ولهذا لا يخرق» و اشار بلفظة «هذا». الى قوله: «لا ميل مستقيم فيه». لا الى قوله: «لا يتكوّن و لا يفد». فان امتناع الخرق. لا يتعلّق بامتناع الكون و الفناء^(٢). من حيث الاصطلاح

١. قوله: «انّ الكون و الفناء». قد يُطلقان باشتراك لاسم. يُطلقان على معنيين على حدوث صورة. و زوال صورة أخرى. و على وجود بعد عدم و عدم بعد وجود المنع من المعنى الاول. لا الثاني فان المحدّد كائن بمعنى أنّه موجود بعد عدم. لانه محدّد حدوثاً ذاتياً و لا يمنع عليه العدم. بعد الوجود. لانه ممكن بحسب الذات. م.

٢. قوله: «فان امتناع الخرق. لا يتعلّق بامتناع الكون و الفناء». قال الامام: ظاهر الكلام هيئاً مشرّ بان يكون قوله: «لهذا» اشارة الى امتناع الكون و الفناء. و وجهه بان الخرق عبارة عن الاتصال و اذا انفصل الجسم بفدّ الجسيّة التي كانت و يتكوّن جسمتان آخرتان فهو يتضمّن الكون و الفناء. وكذلك التحوّل. لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتصاليه ذلك. وكذا الاستحالة المؤدّية الى فساد الجوهر.

فهذه الاحكام. متفرّعة على امتناع الكون و الفناء. و اشار الشارح بقوله: «لا يتعلّق بامتناع الكون و الفناء من حيث الاصطلاح». الى أنّ هذا التفرّع. ليس بصحيح لانّ الاصطلاح في الكون و الفناء على حدوث الصورة التوعّية و زوالها لا على حدوث صورة مطلقاً و زوالها.

مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، و لفظة «ايضاً» فى قوله: «و قد بان ايضاً»، تدلّ على أنّ الاستدلال بهذا الطريق، استدلال ثان.

و قد تفرّع على هذه المسئلة، عدة مسائل؛ الاولى، انّ ايجاد محدّد الجهات من موجدّه، أنّما يكون على سبيل الابداع، اى لا عن شىء لا على سبيل التكوين عن شىء. و الثانية، أنّه لا يُفسد الى شىء آخر يتكوّن عنه، و ذلك لامتناع الكون و الفساد عليه، ثم قال: «بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فعن عدمٍ و اليه» و الفائدةُ فيه انّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك الاسم^(١) على الحدوث و الفناء ايضاً، اى على الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود، من غير ان يكون هناك هيوئى قبل الوجود و بعده، فبيّن الشيخ أنّه لا يمنع فى هذا الموضع اطلاق السكون و الفساد، بهذا المعنى على محدّد الجهات، بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول.

الثالثة، أنّه لا يجوزُ الخرق و الالتئام عليه و ذلك لآتهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة و اشار الى ذلك بقوله: «و لهذا لا ينخرق» و اشار بلفظة «هذا»، الى قوله: «لا ميل مستقيم فيه»، لا الى قوله: «لا يتكوّن و لا يفسد»، فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد^(٢)، من حيث الاصطلاح.

١. قوله: «انّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك لاسم»، يُطلقان على معنيين على حدوث صورة، و زوال صورة أخرى، و على وجودٍ بعد عدمٍ و عدمٍ بعد وجود المنع من المعنى الاول، لا الثانى فانّ المُحدّد كائنٌ بمعنى أنّه موجودٌ بعد عدم، لأنّه محدثٌ حدوثاً ذاتياً و لا يمتنع عليه العدم، بعد الوجود، لأنّه ممكنٌ بحسب الذات، م.

٢. قوله: «فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد»، قال الامام: ظاهرُ الكلام ههنا مشعرٌ بان يكون قوله: «لهذا» اشارةً الى امتناع الكون و الفساد، و وجهه بانّ الخرق عبارة عن الانفصال و اذا انفصل الجسم يفسد الجسميّة الّتى كانت و يتكوّن جسميتان آخريان فهو يتضمّن الكون و الفساد، و كذلك النّموّ، لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتّصاله ذلك، و كذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر.

فهذه الاحكام، متفرّعة على امتناع الكون و الفساد، و اشار الشارح بقوله: «لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح»، الى انّ هذا التّفرّع، ليس بصحيح لانّ الاصطلاح فى الكون و الفساد على حدوث الصّورة النوعيّة و زوالها لا على حدوث صورةٍ مطلقاً و زوالها،

الرابعة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكمية، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة، و اشار الى ذلك بقوله: «و لا ينمى»، فإن التَّماء هو الازدياد الطبيعي للجسم، بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه، و الذَّبُول ضده، وكذلك التَّخلُّل و التَّكاثُف، فأنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه.

الخامسة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكيفية، و اشار اليه بقوله: «و لا يستحيل»، ثم قيَّدهُ بقوله: «استحالة تؤثّر في الجوهر، كتسخّن الماء المؤدّي الى فساد»، وكون الهواء منه، لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النّظر، فاقصرَ على ذلك و اعرض عمّا يحتاجُ فيه الى بيانٍ أبسط، لأنّه داخلٌ في كلامه بالعرض .

و الغرضُ من ايراد هذه المسائل، التّنبيه على أنّ محدّد الجهات، لا يجوزُ عليه من اصناف الحركات إلا الحركة الوضعية، و يتبيّن من ذلك ايضاً أنّ الحركة الاينية المستقيمة، اقدم من الحركة في الجوهر^(١) الذي هو الكون و الفساد بحسب الصّورة النوعية، الخرق و الالتيام بحسب الصّور الجسميّة عند القائلين بها، و اقدمُ من الحركة في الكمّ، و الحركة في الكيف، لأنّ امتناع وجود المستقيمة، مستلزمٌ لامتناع وجود كلّ واحدةٍ من تلك، و قد تبين من قبل أنّ الوضعية المُستديرة اقدمُ من المُستقيمة^(٢)، فاذن

فقلوه: «لهذا» اشارة الى انتفاء الميل المستقيم، لا الى امتناع الكون و الفساد، م.

١. قوله: «انّ الحركة الاينية المُستقيمة اقدمُ من الحركة في الجوهر»، اى بالطّبع لأنّه تبين الحركة في الجوهر، و هي له «للكون و الفساد»، او «الخرق و الالتيام»، يستلزمُ الحركة المُستقيمة فانتفاء الحركة المُستقيمة يستلزمُ انتفاء الحركة في الجوهر و لا عكس فيكونُ الحركة المُستقيمة متقدّمةً عليها تقدّماً بالطّبع، لأنّ التّقدّم الطّبيعي، هو ان يكون المتأخّر بحيث يلزمُ من انتفاء المتقدّم انتفائه من غير عكس، كما قالوا: الجنسُ مقدّمُ الطّبع على الفصل، لأنّه يلزمُ من انتفاء الجنس انتفاء الفصل و لا ينعكس، و كذلك هيئتنا، و اما قوله: «عند القائلين بها»، فهو احترازٌ عن قول المحقّقين، لا حركة في الجوهر، فإنّ المادّة لو كانت متحرّكة في الصّورة لكان لحركاتها أوّل و وسطٌ و آخرٌ، و الصّورة أنما تتحصّل في انتهاء الحركة فيكونُ المادّة في الأوّل و الوسط خاليةً عن الصّورة هذا خلفٌ، م.

٢. قوله: «و قد تبين من قبل أنّ الوضعية المُستديرة اقدم من المُستقيمة» الذي سبق أنّ المُحدّد

صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة.
و اعلم ان جميع الاحكام المذكورة، ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من
المساويات و ان لم يتعرض الشيخ لذلك.

• تنبيه •

«الاجسام التي قبلنا، نجد فيها قوى مهيأة، نحو الفعل، مثل الحرارة والبرودة والذغ والتخدير، و مثل طعوم و روائح كثيرة.»
لما تكلم على الاجسام المطلقة و الاجرام الفلكية، اراد ان يتكلم ايضاً على
العنصرية^(١)، فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل و تفعلُ هذه الاجسام بها،
و لا توجد خالية عن اجناسها، و هي اوائل الملموسات، و وسم الفصل بـ«التنبيه» لانه
احال بيان ذلك على الاستقراء و اعتبار احوالها المدركة بالحس و التجربة.

متقدم على حركات الاجسام ذات الجهة، واما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها، فلا غاية
ما في الباب ان حركته مع الزمان لكن تقدم ما مع المتقدم معيةً زمانيةً غير لازم، م.
١. قوله: «اراد ان يتكلم ايضاً على العنصرية»، لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام العنصرية
قوى مهيأة نحو الفعل و قوى مهيأة نحو الانفعال، و عدد منها قوى، و جب البحث عن ثلاثة امور،
عن معنى القوى، و عن معنى المهيأة نحو الفعل و الانفعال، و عن تلك القوى المعدودة.
فشرح الشارح و قال: المراد بالقوى هنا الكيفيات، و بالمهيأة اعداد موضوعاتها للفعل او
الانفعال، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل و لا المنفعل، بل الفاعل موضوعاتها، اي
الاجسام التي قامت الكيفيات بها، و كذا المنفعل، فالمحرق هو النار لا الحرارة و المحترق هو
الفطن لا القوة القائمة به، لكن الاجسام انما تنهيا و تستعد للفعل و الانفعال، لاجل الكيفيات
القائمة بها، فهي معدة للاجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادئ التغيير و التغير.
ثم من قوله: «و الحرارة و البرودة، كيفيتان ملموستان»، شروع في بيان قوى المعدودة، و اما
قوله: «اي من المركبات» انما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجتمع المختلفات و تفرق
المتشابهات في البسائط، فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات و ليست هي الا
الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواء و اذا تصاعد استصحب
بعض الاجزاء المائية الخلوط به، م.

فقوله: «الاجسامُ الَّتى قبلنا» اى العُنصرِيَّاتِ، و قوله: «نجدُ فيها»، اى نُدرِكُ بالاعتبار والاستقراء و قوله: «و مهيأةٌ نحو الفعل»، فالقوى، قد مرَّ أنَّها مبادئ التَّغْيِراتِ، و هى بحسب ماهياتها، قد تكونُ صوراً و قد تكونُ كَيْفِيَّاتِ، و المراد ههنا الكَيْفِيَّاتِ، و تهيأها نحو الفعل، هى ان تجعل موضوعاتها معدةً للفعل، فإنَّ الفاعل بها، هو موضوعاتها، فالقوة المهيأة نحو الفعل، كَيْفِيَّةٌ يصيرُ بها موضوعها معدةً للتأثير فى شىءٍ آخر، فهى مبدءٌ للتغيير، و القوة المهيأة نحو الانفعال، كَيْفِيَّةٌ يصيرُ بها موضوعها معدةً للتأثر عن شىءٍ آخر، فهى مبدءٌ للتغيير.

و الحرارةُ و البرودة، كَيْفِيَّتان مملوستان، و قال القدماء فى تعريفهما: انَّ الحرارةَ كَيْفِيَّةٌ من شأنها احداث الخفة و التخلخل، و جمع المتجانسات و تفريقُ المُخْتَلَفَاتِ، اى من المركبات دون البسائط، و البرودة كَيْفِيَّةٌ من شأنها ان تفعل مقابلات هذه الافعال. و ذهب الشيخ فى «الشفاء» و غيره من الكتب انَّ المحسوسات، لا يجوزُ ان تعرف بالاقوال الشارحة، لانَّ تعريفاتها^(١)، لا يُمكن ان تشتمل آلا على اضافاتٍ و اعتباراتٍ

١. قوله: «لانَّ تعريفاتها»، اى لانَّ تعريفات المحسوسات، لا يُمكن آلا بالاضافات، كسهولة قبول الاشكال فى تفسير الرطوبة، و اعتبارات لازمة، كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف النار، و ههنا نظرٌ لانه ليس يدلُّ آلا على انه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات، و التعريفُ انما هو للماهية الكلية.

و الجوابُ انَّ الاحساسَ بالجزئى، كافٍ فى ادراك الكلى، فانَّ الحاسةَ اذا احسَّت بالجزئى و اطبع صورته فى خزانة الخيال، تصرَّف النفس فيها، حتَّى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدةً لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور، فحصول الجزئيات كافٍ فى تصوُّر الكلى، فلا يحتاج الى التعريف.

و اما «اللذغ»، فكحرارة الماء المُفرط الحرارة، اذا صبَّ على عضوٍ تفرق اتصالة تفرقاً مُتقاربُ الوضع، حتَّى لا يحسَّ آلا بالم الجملة.

و اما «التخدير»، فهو تبريدُ العضو، و هذا يناهى قوله فيما بعد: «فظاهرُ انَّ هذه الكيفيات»، لانَّ التبريد من مقولة ان يفعل، لا من الكيف، و لعلَّ المراد البرودة المُخدرة، كما انَّ المقدار باللذغ، الحرارة اللذاغة.

و اما «الطعم»، فبسايطها تسعةً لانَّ الجسم الحامل للطعم، اما ان يكون لطيفاً، او كثيفاً، او معتدلاً

لازمة لها، لا يدلُّ شيء منها على ماهياتها بالحقيقة، و هي لا تفيدُ في تعريفها ما يُفيد الاحساس بها.

و ذلك هو الحقّ و اما اللذغ، فقد عرّفه الشيخُ في «القانون» بأنّه كَيْفِيَّةُ نفاذَةٍ جَدًّا لَطِيفَةٌ تحدثُ في الاتّصال تفرّقاً كثير العدد، مُتقارب الوضع، صغيّر المقدار، فلا يحسّ كُلُّ واحدٍ بانفراده، و يحسّ بالجملة كالوجع الواحد.

و اما التّخدير، فقال: هو تبريدُ العضو، بحيث يصيرُ جوهر الرّوح الحاملة، قوة الحسّ و الحركة اليه، بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره، فلا تستعملها القوى التّفسانيّة و يجعل مزاج العضو كذلك، فلا تقبل تأثير القوى التّفسانيّة، و ظاهرُ أنّ هذه الكيفيّات، فعليّةٌ و أنّ اللذغ يفعلُ ما يفعلُ لفرط الحرارة المُقتضية للنّفوذ و اللطف، و أنّ التّخدير، يفعلُ ما يفعلُ بفرط البرودة المُقتضية لجمود الرّوح، و هما تبعان للحرارة و البرودة، و أنّما خصّهما بالذّكر، لأنّهما ابلغُ الكيفيّات المنتمية الى الحرارة و البرودة في بابهما، يُقاس سائر ما يشبههما عليهما.

و اما الطّعوم، فقد قيل: أنّها تسعةٌ هي الحلاوة، و الدّسومة، و الحموضة، و الملوحة، و الحرافة، و المرارة، و العفوصة، و القبض، و التّفاهة، و أنّها تحدثُ من تأثير الحارّ و البارد،

و الفاعلُ في الثّلاثة اما الحرارة، او البرودة، او القوّة المُعتدلة، فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة، و في الكثيف حدثت المرارة، و في المُعتدل حدثت الملوحة.

البرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة، و في الكثيف حدثت العفوصة، و في المُعتدل حدثت القبض، و القوّة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدّسومة، و في الكثيف حدثت الحلاوة، و في المُعتدل حدثت التّفاهة الغير البسيطة، و نحنُ نقول: لا شكّ أنّ العفوصة قبض اشدّ لأنّ القابض يقبضُ ظاهر اللسان و العفصُ ظاهره و باطنه، فاختلاف الطّعوم بحسب الشّدة و الضّعف، اما ان يقتضى اختلافهما بالنّوع او لا، فان كان مُقتضياً اختلاف النّوع، فالطّعوم البسيطة غير متناهية لأنّ كُلّ نوعٍ من هذه الانواع، له مراتبٌ غير مُتناهية في الشّدة و الضعف، كما في الحلاوة و الحموضة و غيرهما، و ان لم يكن مُقتضياً للاختلاف النّوعى، فلا يكون العفوصة و القبض نوعين، بل نوعاً واحداً، اذ لا اختلاف بينهما إلّا بالشّدة و الضّعف.

و اما قوله: «و على ما هو المشهور في كُتُب الطّب»، مشعرٌ بأنّه من المباحث الطّبيّة و ليس كذلك بل من المباحث الطّبيعيّة على ما هو مذكورُ في الكُتُب الحكميّة، م.

و المتوسط بينهما في الكثيف و اللطيف، و المتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كُتُب الطب.

و اما الروائح، فكثيرةٌ بحيث لا يُرجى حصرها، و لذلك لم يتعرض لها، لكنهما جميعاً فعليّتان لانفعالٍ مُشعري الذوق و الشّم عنهما، و التأمل في الطّبايع المُمتزجات، يحقّق استناد الجميع الى الكيفيّات الاول.

و اُما قال الشيخ: «و مثل طعوم و روائح كثيرة»، و لم يقل: و مثل الطّعوم و الروائح، لأنّ التفاهة من الطّعوم، لا يحسّ بتأثيرها في الذوق، و قيّد الروائح بالكثرة لأنّها غيرٌ منحصرة.

قوله: «و قوى مهياةٌ نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة، و اليبوسة، و اللين، و الصلابة، و اللزوجة، و الهشاشة، و السّلاسة».

قسّم الانفعال الى السريع و البطيء، لئلاّ تتشكّك في الصلابة و امثالها في اسنادها الى الانفعال لأنّها ليست ممّا لا ينفعل موضوعه، بل هي ممّا ينفعل بطيئاً، و الرطوبة قد فسّرها الشيخ^(١) بأنّها كَيْفِيَّةٌ تقتضى سهولة التفرّق و الاتّصال و التشكّل، و اليبوسة بما يُقابلها و

١. قوله: «الرطوبة قد فسّرها الشيخ»، قال في «الشفاء»: بعض الاجسام الرطبة الجوهر، كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقاً بما يمسه، و سهولة التشكّل بغيره، فالجمهور ظنّوا ان الرطوبة هي الالتصاق، و ليس كذلك و اّلا لكان ما هو احد التصاقا رطب فيلزّم ان يكون الدهن و العسل ارطب من الماء.

فقال الامام: هذا اُما يلزّم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق، لكنّها عبارةٌ عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه، و لا شكّ ان الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن و العسل، و نقول: الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعةٌ بل أنّها مُتساويةٌ في سهولة الالتصاق، و اُما سهولة الانفصال، فغيرٌ متحققةٌ فيها قطعاً، بل الدهن و العسل اعسر انفصالاً من الماء.

و الحاصل ان الرطوبة ان فسّرت بالالتصاق، يلزم ان يكون الدهن و العسل ارطب من الماء، كما ذكر الشيخ، و ان فسّرت بسهولة الالتصاق، يلزم ان يكون مُتساويين الماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق، فلم يبق الرطوبة اّلا سهولة التشكّل، فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكّل بالغير سهل التّرك له.

و اُما قوله: «فليس ذلك تعريفاً لها»، فهو جوابٌ سؤال: انكم نقلتم عن الشيخ أنّه لا يجوزُ تعريف

ليس ذلك تعريفاً لهما، لأنّه لو اراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة و البرودة؛ بل السبب فيه، أنّ الجمهور يفسّرون الرطوبة بالبلّة، و لذلك لا يُطلقون الرطب على الهواء و يطلقونه على الماء و تكون اليبوسة بحسب ذلك، هي الجفاف، و قد طال البحث بين اهل العلم فيه.

و ذكر الشيخ في «الشفاء» أنّ البلّة هي الرطوبة^(١) الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، كما أنّ الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه، و الجفاف عدم البلّة فيما شأنه ان يتنل، و لم يذكر البلّة و الجفاف في هذا الموضع، لأنّه لا يُريدُ هيهنا يتعرّض للبحث، و لذلك يأمر بالتأمّل و لا يشتغل بايراد البيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية^(٢) و أمّا اللين^(٣)،

الكيفيّات المحسوسة بالاقوال الشارحة، فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات، اجاب أنّ ذلك ليس تعريفاً لها، بل تفسيراً للفظ، و السبب في ذلك أنّ الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق، حتّى لا يطلقون الرطب على الهواء، اذ ليس فيه التصاق بالغير، فنّه الشيخ على خطاهم بتفسير اللفظ، و لا يُنافي ذلك بداهة مفهومه.

و أمّا قوله: «و الجمهور يفسّرون الرطوبة بالبلّة»، فهو خطأ في النقل، لأنّ الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال: الرطوبة قد يقال للبلّة و قد يقال للكيفيّة و كلامنا في الرطوبة الكيفيّة، ثمّ نقل مذهب الجمهور و ليس كلامه إلّا أنّ رطوبة الكيفيّة عندهم، كفيّة الالتصاق، و عندنا كفيّة التشكّل، م.

١. قوله: «و ذكر الشيخ في «الشفاء» أنّ البلّة هي الرطوبة»، في «الشفاء» ان هيهنا رطباً و مبتلاً و منتقعا، و فالرطب الجوهر، هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة، و المبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهر، و المنتقع ما يكون نافذاً في باطنه، و الجاف بازاء المبتل، كما أنّ اليابس بازاء الرطب.

و أمّا قوله: «و لم يذكر البلّة و الجفاف في هذا الموضع لأنّه لا يُريدُ هيهنا ان يتعرّض للبحث»، فهو مبنئ على أنّ الجمهور ذهبوا الى أنّ الرطوبة و اليبوسة هي البلّة و الجفاف، فلم يذكرهما لأنهما مذهبهم و هو لا يريد البحث، م.

٢. قوله: «و لا يشتغل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية»، تفسير الامام أنّه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع أنّ الشيخ يأمر بالتأمّل فيما مرّ من قوله: «نجد فيها»، لأنّ الوجدان لا يكون إلّا بالتأمّل، و فيما يأتي في قوله: «ثمّ أنّك اذا فتشت واجدت التأمّل» أمّا البيان القياسي،

فمثل ان قال انَّ النَّاسَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الرُّطْبَ إِذَا اخْتَلَطَ بِالْيَابِسِ افاد الاستمساك عن التَّشَتُّتِ و لو لا أَنَّ الرُّطْبَةَ كَيْفِيَّةُ الْإِلْتِصَاقِ بِالْغَيْرِ لَمْ يَحْصُلْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْهَوَاءَ إِذَا اخْتَلَطَ بِالتَّرَابِ لَا يُفِيدُ اسْتِمْسَاكَ عَنِ التَّشَتُّتِ، و أمَّا الْمُنَاقِضَةُ فَكَمَا قَالَ لَوْ كَانَتِ الرُّطْبَةُ كَيْفِيَّةً سَهْلَةً التَّشَكُّلَ، لَكَانَ النَّارُ رَطْبًا لِسَهْلَةِ قَبُولِهَا التَّشَكُّلَ الْغَرِيبَ.

وهُمَا مَزِيَّان؛ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَاتَهُمْ لَمْ يَتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْكُلَّ رَطْبٌ يَخْتَلَطُ بِالْيَابِسِ، يَفِيدُ اسْتِمْسَاكَ، بَلْ ذَلِكَ أَمَّا هُوَ بَعْضُ الْأَجْسَامِ الرُّطْبَةِ وَالْيَابِسَةِ، و أمَّا الثَّانِي، فَلَا تُسَلِّمُ أَنَّ النَّارَ سَهْلُ التَّشَكُّلِ بِالشَّكْلِ الْغَرِيبِ، وَ الشَّيْخُ قَدْ صَرَّحَ فِي «الشفاء» بِذَلِكَ، ثُمَّ أَنَّ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرُّطْبَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَيْفِيَّةً سَهْلَةً الْإِلْتِصَاقِ أَنَّ التَّرَابَ الْمَسْحُوقَ، غَايَةَ السَّحْقِ سَهْلُ الْإِلْتِصَاقِ بِكُلِّ شَيْءٍ و ليس برطب، م.

٣. قوله: «و أمَّا اللين»، كما في العجين: «فَيَنْتَقِلُ عَنْ وَضْعِهِ» بِالنَّصْبِ، أَيْ لَا يَكُونُ لِقَوَامِهِ سِيلَانٌ حَتَّى يَنْتَقِلَ عَنْ وَضْعِهِ: «و لَا يَمْتَدُّ كَثِيرًا»، احْتِرَازٌ عَنِ اللَّزْجِ، كَمَا فِي النَّاطِفِ. قَالَ الْأَمَامُ: الْجِسْمُ إِذَا كَانَ يَتَطَامَنُ وَيَنْغَمِزُ تَحْتَ الْأَصْبَعِ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا، يُقَالُ أَنَّهُ لِينٌ، وَ هُنَاكَ أُمُورٌ: الْإِنْفِغَازُ وَ هُوَ الْحَرَكَةُ الْحَاصِلَةُ فِي سَطْحِهِ، وَ شَكْلُ التَّغْيِيرِ الَّذِي يَحْدُثُ فِيهِ مُقَارَنًا لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ، وَ اسْتِعْدَادُ الْإِنْفِغَازِ.

وَ إِذَا لَمْ يَتَطَامَنِ الْجِسْمُ تَحْتَ الْأَصْبَعِ، يُقَالُ: أَنَّهُ صَلْبٌ، وَ هُنَاكَ أَيْضًا أُمُورٌ: عَدَمُ الْإِنْفِغَازِ، وَ بَقَاءُ شَكْلِ سَطْحِهِ - كَمَا كَانَ - وَ اسْتِعْدَادُ عَدَمِ الْإِنْفِغَازِ، وَ لَيْسَ اللَّيْنُ وَ الصَّلَابَةُ إِلَّا الْآخِرِينَ، فَرَجَعَ حَاصِلُ الْبَحْثِ إِلَى أَنَّ اللَّيْنِ، هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْجِسْمُ مُسْتَعِدًّا لِلْإِنْفِغَالِ عَنِ الشَّكْلِ الْحَاضِرِ، وَ الصَّلَابَةُ هِيَ الْكَيْفِيَّةُ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْجِسْمُ مُسْتَعِدًّا لِعَدَمِ الْإِنْفِغَالِ عَنِ الشَّكْلِ الْحَاضِرِ، وَ هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِي تَفْسِيرِ الرُّطْبَةِ وَ الْيُبُوسَةِ، فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ.

وَ أَجَابَ بِأَنَّ الْفَرْقَ مِنْ وَجْهِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الرُّطْبَةَ وَ الْيُبُوسَةَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَحْسُوسَةِ الْمَلْمُوسَةِ، وَ اللَّيْنُ وَ الصَّلَابَةُ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الِاسْتِعْدَادِيَّةِ، وَ الِاسْتِعْدَادَاتُ لَيْسَتْ بِمَحْسُوسَةٍ فَضْلًا عَنْ أَنَّهَا مَلْمُوسَةٌ، وَ فِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ «اللين» و «الصلابة»، لَيْسَا نَفْسَ اسْتِعْدَادِ الْإِنْفِغَازِ وَ عَدَمِهِ، لِأَنَّ اسْتِعْدَادَ الشَّيْءِ مِنْ مَقُولَةِ الْإِضَافَةِ وَ لَيْسَتْ مِنْهَا، بَلْ هُمَا مَعْرُوضَا الْإِسْتِعْدَادِ، وَ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ مَعْرُوضَهُ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ كَيْفِيَّةً مَحْسُوسَةً يَفْرِضُهَا هَذِهِ الْإِضَافَةُ، فَلِهَذَا عَدَّهُمَا بَعْضُهُمْ، مِنْ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ.

وَ ثَانِيهَا، أَنَّ اللَّيْنُ وَ الرُّطْبَةُ وَ الْيُبُوسَةُ، حَقَائِقُ مُتَغَايِرَةٌ مُدْرَكَةٌ بِالْحِسِّ وَ التَّجَرُّبِ، وَ مَا ذَكَرَ فِي

فقال: انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوامٌ غيرٌ سيّال. فينتقل عن وضعه ولا يمتدُّ كثيراً ولا يتفرّق بسهولة وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة، وتماسكه من اليبوسة والصّلبة ما يقابلها.

وقال الفاضل الشارح: قيلَ اللينُ ما ينغمرُ تحت الاصبع - مثلاً - فهناك امورٌ ثلاثة؛ احدها الحركة، والثاني التشكل، والثالث استعداد قبول الانغماز، وليس اللين الاً الاخير، وكذلك قيل: الصّلبُ هو الذى لا ينغمر، وهناك ايضاً امورٌ ثلاثة؛ الاولُ عدم الانغماز، والثاني بقاء الشّكل، والثالث المقاومة.

وليس الصّلبة هي المقاومة، لانّ الهواء المنفوخ فى الرّق، يقاوم وليس بصلبٍ، فاذن الصّلبة هي الاستعدادُ الشّديد، نحو اللانفعال، فرجعَ حاصل البحث الى انّ «اللين» و «الصّلبة» كيفيتان يكونُ الجسمُ بهما مُستعدّاً للانفعال و عدمه، عن الشّكل الحاضر، و هذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفصير الرطوبة و اليبوسة، فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره.

تعريفاتها، انّما هو آثارها، لتعقل ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعضٍ، وليس اللين هو قبول الانغماز، و لا الرطوبة سهولة الشّكل، بل هما لازمان لهما، يُفسران بهما على ضرب من التّجوّز فاتّحادهما فى اللّازم، لا يستلزم اتّحادهما فى الحقيقة، و اليه اشار بقوله: «و الشيخ انّما ذكر آثارهما الخ».

و ثالثها، انّ معنى الرطوبة جزءٌ من معنى اللين، لانّ معنى اللين، اعتبر فيه قبول الانغماز من الشّكل، و القوام الغير السيّال، و ان لا يمتدُّ كثيراً و لا يتفرّق بسهولة، و قبول الانغماز، هو معنى الرطوبة و الفرق بين معنى الكلّ و الجزء ظاهرٌ.

و رابعها، انّ معنى اللين، مشتملٌ على عدم التّفرق بسهولة، و معنى الرطوبة على سهولة التّفرق و الاتّصال، فظهر الفرق، و انّما معنى اللين، يشتملُ على عدم التّفرق بسهولة، لانّ اللين عبارةٌ عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيّال و عدم التّفرق بسهولة، و هذا المعنى يتضمّن عدم سهولة التّفرق.

و فيه نظرٌ لانّ احد الفرقين، غير صحيح لانّ سهولة التّفرق و الوصل اما ان يعتبر فى مفهوم الرطوبة اولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين، فلا يصحّ الفرق الثالث، و ان لم يعتبر لم يصحّ الفرق الرابع لانه مبنى على اعتبار سهولة التّفرق فى مفهوم الرطوبة، م.

واقول: «الرطوبة» و «اليبوسة»، تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة، و «الصلابة» و «اللين» لا ينتسبان الى المحسوسات، بل الى الكيفيات الاستعدادية، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هى استعدادات.

و الشيخ أنما ذكر آثارهما فى تفسيرهما، لتعقل ماهيتهما عند تصوّر جميعها، و أما الرطوبة و اليبوسة، فما عرّفهما، لكونهما محسوسين، بل ذكر معنى الفاظهما، لئلا يقع الاشتباه بينهما و بين ما يجرى مجراهما، و قد صرح فى «الشفاء» بأن الرطوبة ليست هى سهولة التشكل، لأنها غير اضافية، و سهولة التشكل اضافية، و أنها أنما يفسر بها على ضرب من التجوز، و ايضا اسم الشئ الذى يتركب مفهومه، لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى، و استعداد الانغماز مع وجود القوام، غير السّيال، و عدم التفرق بسهولة، غير استعداد قبول التفرق و الاتصال بسهولة، فمعنى اللين عند الشيخ، ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل.

و اما اللزوجة، فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل، مع عسر التفرق، و الشئ بها يمتد متصلاً، و تحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، و «السلاسة» و «الهشاشة»، اسمان لما يقابلهما^(١) و ظاهر أن هذه الاربعة، ينتمى الى الرطوبة و اليبوسة، و هما تقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعال ما^(٢).

١. قوله: «و السلاسة و الهشاشة، اسمان لما يقابلهما» و هى كيفية يقتضى سهولة التشكل و سهولة التفرق، و ذلك لكثرة اليابس و قلة الرطب، مع ضعف المزاج، م.

٢. قوله: «و هما يقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعال ما»، لقابل ان يقول: المزاج مبنى على تفاعل الكيفيات الاربعة و ليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعة، بل الفاعل و المنفعل الجسم بتوسط الكيفية، فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلاً و بتوسط الآخر منفعلاً، و كل منها كيفية فعلية و انفعالية فتخصيص الحرارة و البرودة بكونهما فعلتين، و الرطوبة و اليبوسة بكونهما انفعاليتين، تخصيص بلا مخصص.

فنقول فى جوابه: نعم، كذلك ألا ان الفعل بتوسط الحرارة و البرودة، اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة و اليبوسة اظهر، و لهذا لم يفسر الحرارة و البرودة ألا باللوازم الفعلية من احداث الخفة و التخلخل و الجمع و التفرق، و لم يفسر الرطوبة و اليبوسة ألا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفرق و الاتصال، م.

قوله : «ثم اذا فتشت و اجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة، ألا الحرارة، و البرادة، و المتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار و يستسخن بالقياس الى البارد، واعنى بهذا، أنك تجد في كل باب منها، اذا اعتبرته ان جسماً يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون و لا لون فيه و لا رائحة و لا طعم، او وجدتة منتمياً الى الحرارة و البرودة^(١)، مثل اللذغ و التخدير، و كذلك الحال فى الهيئات المعدة للانفعال، فان التفتيش، يلزم اجسام العالم التى تليها رطوبة او ييوسة، لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها و تركبها للشكل من غير ممانعة، فتكون رطبة، او يعصب، فتكون يابسة.

واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلاً، فكغيرها من الاجسام، واما سائر ما يشبه ذلك، فقد يعرى عنه جسم او ينتمى الى هاتين اتماء اللين و الصلابة و الزوجة و الهشاشة و غير ذلك.»

الاجسام العنصرية^(٢)، قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و المسموعة و المشمومة و

١. قوله: «او وجدتة منتمياً الى الحرارة و البرودة»، عطف على قوله: «انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته» يعنى: اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة و البرودة، تجد ان جسماً يوجد عديماً لجنس ذلك اليها او تجد ذلك منتمياً الى الحرارة و البرودة، فالمراد بكل باب، باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة و البرودة، حتى ان كل كيفية غيرهما، فاما ان يكون تلك الكيفية منتمياً اليها او يوجد جسم يعرى عنها، م.

٢. قوله: «الاجسام العنصرية»، الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة، و الاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام، منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة، و جسم خال عن الكيفيات المسموعة، و جسم خال عن الكيفيات المشمومة، و جسم خال عن الكيفيات المدوقة، بخلاف الكيفيات الملموسة، فانه لا يوجد جسم خال عنها، و ذلك لان احساس كل من الحواس الاربعة، لا يتحقق الاًلا بجسم يتوسط بينها و بين المحسوس كالهواء. فان الابصار و السمع و الشم بتوسطه و الماء.

فان الذوق بتوسطه و ذلك الجسم المتوسط يمنع ان يكون متكيفاً بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يتوسط الشئ بين نفسه و غيره مثلاً الواسطة بين الذائقة و الذوق يجب ان تكون خالية عن ساير الكيفيات المدوقة و الا لكان الشئ آلة لنفسه، واما الملموسات، فلا تحتاج الى

المذوقة، والسبب في ذلك أن احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات، أمّا يكون بتوسط جسم ما، كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره، فاذن كلّ واحدة من هذه الحواس، لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خالياً عما تدركه هي، وتلك الاجسام، لا تخلو عن الملموسة، لأنها لا تحتاج الى متوسط، وايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس، فلذلك سُميت الملموسات بـ«اوائل المحسوسات».

ثم التأمل والاستقراء، يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين الملموسات؛ احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي، والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي، والباقية أمّا ان تخلو هذه الاجسام عنها، واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين، فلذلك سُميت هذا الكيفيات «اوائل الملموسات»، وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض، فتتولد منها المركبات، والفاظ الكتاب ظاهرة، والمراد من قوله: «و اما التي لا يمكن فيها ذلك»، هو الفلكيات.

* تنبيه *

«فالجسم البالغ في الحرارة بطبيعته هو «النار»، والبالغ في البرودة بطبيعته هو «الماء»، و البالغ في الميعان، هو «الهواء» والبالغ في المجمود هو «الارض».

اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها، ولما كان لها بعد كونها اجساماً طبيعية اعتباراً، منها انها اسطقسات المركبات، ومنها انها اركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد.

وبالاعتبار الاول، يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب، ويستدل بذلك على عدتها^(١) وبالاختبار الثاني يبحث عن

متوسط فلا يخلو الاجسام عنها، واما قوله: «وايضاً» فهو اشارة الى حكم آخر: ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس، فلذلك، اي لما ذكر من الحكمين واما ان الملموسات تعم الاجسام، وان اللمس يعم الحيوانات، سُميت بـ«اوايل المحسوسات»، م.

١. قوله: «ويستدل بذلك على عدتها»، فيقال: المنصرّ اما بارداً واما حاراً، وكل منهما اما رطب

احوالها بحسب امكنتها المترتبة و ما يجرى مجراها، و يستدلُّ بذلك عليها ايضاً^(١) و هذا الفصل، يشتملُ على الاستدلال باعتبار الاول.

و قد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل، ابى نصر الغايبى، فأنه قال فى مختصر له يُعرف بـ«عيون المسائل» بهذه العبارة: و الجسمُ الشَّدِيدُ الحرارة بطبيعِهِ هو النَّارُ، و الشَّدِيدُ البرودة بطبيعِهِ هو الماء، و الجارى هو الهواء و الشَّدِيدُ الانعقاد هو الارض. فنقول فى تقريرِهِ: قد ظهر ممّا مرَّ، أنَّ كُلَّ واحدٍ من هذه الاجسام، لا يخلو عن كَيْفِيَّتَيْنِ احديهما فعلية، و الأخرى انفعالية، و بيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات المُمكنة مشهور، لكن لما كان اثباتُ بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرَّح به الشيخ فى «الشفاء» و كان المؤثِّرُ عنده فى هذه الموضع بناءً الكلام على المشاهدة و الاحكام التى لا تدفع، لا على التعمُّق فى البحث، اقتصر على الاستدلال ما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات، و اذا وجد الفعليتين فى الجسمين اللذين هما اشدَّ تعادياً من الجميع، اعنى النار و الماء اظهر، و الانفعاليتين فى الباقيين اظهر.

مَيَّزَ بينهما باسناد كُلِّ واحدةٍ من هذه اليها، و بدء بالنَّار فتَبَّه بقوله: «البالغ فى الحرارة»، على كون الحرارة كَيْفِيَّةً تشتدُّ و تضعف، لا صورة تقوم بجوهرها الَّذى لا يختلفُ و اشار بقوله: «بطبعه» الى مصدر تلك الحرارة، اعنى الصُّورة المتنوعة، و اورد القضية فى صيغة تدلُّ على مساواة طرفيها، ليعلم أنَّ هذا القول مُمَيَّزٌ للنَّار عمَّا سواها و معرفٌ لماهيَّتها، و كذلك فى الثلاثة الأخرى، و انما عبَّر عن الرطوبة و اليبوسة بالميعان و الجمود، لوقوع

او يابس، فضرب الاثنين فى الاثنين اربعة، م.

١. قوله: «و يستدلُّ عليها ايضاً» اى على عدتها ايضاً بأنَّ المُنْصَرَّ اما خفيف او ثقيل، و الخفيف اما خفيف مطلق و هو النار، او بالاضافة و هو الهواء، و الثقيل اما ثقيل اما ثقيل بالاطلاق و هو الارض، او بالاضافة و هو الماء.

و قال: «و هذا الفصلُ يشتملُ على الاستدلال بالاعتبار الاول»، و ثانياً اقتصر على الاستدلال. و المراد طلبُ ما يدلُّ على ماهيات العناصر و الانسبُ اعتبار لفظ آخر، فانَّ الاستدلال فى المُتعارف هو استنبات التصديق، و المرادُ هيئتنا هو استنباتُ التصوُّر، م.

التنازع في مفهوم الأوليين، دون الآخرين، مع أن المراد عنده واحد.

قال الفاضل الشارح: وأما قال بطبعه في النار والماء، لا في الهواء والارض، لأن من الناس من ذهب الى أن صورة النار والماء، هي الحرارة والبرودة، ولم يذهب ذاهب الى أن صورة الهواء والارض، هي الرطوبة واليبوسة، فزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هيئنا، قال: وأما اختار هذا الترتيب، لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين، وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى، وقال: وهذه الاحكام، ليست مما لا اختلاف فيها، فان بعض المتقدمين ذهبوا الى أن النار البسيطة في حيرها، لا تكون في غاية الحرارة، ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة والمسحنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة، فالسخونة الشديدة موجودة، وأما برودة الماء، فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات - من المتأخرين - الى أن الارض ابرد من الماء، لأنها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد، كما أن النار اسخن من التحاس المذاب، مع أن الاحساس به اشد.

وأما الميعان، فان كان هو البلة، فالمائع هو الماء لا غير، وان كان هو سهولة التشكل، فالمائع هو الثلاثة غير الارض، والنار اولى به من الكل، لأن الاسخن الطف وارق قواماً، وليس سهولة التشكل إلا لرقية القوام واللطافة.

واقول: ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر - كما مر - ولا شك أن احراز الاجرام في النظر الاول هو النار، وبردها هو الماء، واشدها ميعاناً هو الهواء، ولم يناعه في ذلك من نازعه إلا لقياس او استدلال و ذلك باب آخر، اعرض عنه هيئنا و اطلب القول فيه في «الشفاء».

قوله: «و الهواء بالقياس الى الماء، حارٌ لطيفٌ يشبه به الماء، اذا سخن و تلطف.»
لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة و تعيينها، اراد بين اتصافها بالكيفيات الخفية ايضاً، و هي ثلاثة؛ حرارة الهواء و برودة الارض، و يوبسة النار.

و اما رطوبة الماء، فظاهرة كبرودته، و راعى الترتيب المذكور، فابتدء لذلك بحرارة الهواء، و أما قال: «و الهواء، بالقياس الى الماء حارٌ» و لم يقل: أنه حالٌ مطلقاً لأنه بالقياس الى النار، ليس بحارٌ، اذا كان البالغ في الحرارة هو النار، و لم يمكن ان يقول

بالقياس الى الارض، لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية، واستدل على حرارة الهواء بأن «الماء يتشبه به اذا سخن و تطف»، اي تداخل.

و تشبهه به تبخره و تصاعده^(١) في حيزه لا تكونه هواء، لان ذلك لا يكون تشبهاً، و البخار هو اجزاء صفار مائية كثيرة مختلطة بالهواء و وجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة و اللطافة، و البرودة تقتضى الثقل و الكثافة للتجربة، فما سخن فهو اخف و الطف، و ما هو ابرد، فهو اثقل و اكثف، و لو لم يكن الهواء سخن من الماء، لم يكن اخف و الطف منه، لكنه اخف و الطف فهو سخن.

قوله : «و الارض اذا خليت و طباعها و لم تسخن بعلية بردت.»
اقول: و هذا استدلال على برودة الارض، و هو ظاهر و العللة المسخنة، هي اشعة العلويات، ثم المسخّنات السفلية كالرياح الحارة و غيرها.

قوله : و اذا خمدت النار و فارقتها سخونت ها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق.»

اقول: يريد اثبات ييوسة النار، و استدلال عليها بالصاعقه، فانها على ما قال هي هنا تتولد من اجسام نارية من اجسام نارية فارقتها السخونة و صارت لاستيلاء البرودة على

١. قوله: «و تشبهه به تبخره و تصاعده»، النار اذا اثرت في الماء، يرتفع منه بخار و ليس ذلك الا ان النار تطف اجزاء مائية و يخففها، فيختلط باجزاء هوائية كامنة في الماء و يتصاعد الى حيز الهواء، فتشبه الماء بالهواء، هو صيرورته لطيفاً خفيفاً و تصاعده الى حيز الهواء، و لو لا الهواء، اسخت من الماء لم يتشبه به حيز ما سخن.

قال الامام في شرحه: لما اقتضت سخونة الماء تبخره، و في البخار اجزاء هوائية، فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء، و لو لا ان السخونة امر طبيعي للهواء، لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء، و هذا الكلام و ان كان جيداً في الاستدلال، الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ، لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء، و تشبهه به ليس بكونه هواء، فان الشيء لا يكون شبيهاً بنفسه، و اليه اشار بقوله: «لا بكونه هواء»، فان ذلك ليس تشبيهاً، م.

جوهرها مُتكاثفة، وفيه نظرٌ لأنَّهُ ايضاً قد قال في بعض اقواله: أنَّها تتولَّدُ من الابخرة و الادخنة الارضية المُتصدَّعة عن الارض المُحتسبة في السحاب، والدُّخان في المُتخلَّل اليابس من الارض، كما أنَّ البُخار هو المُتخلَّل الرطب، وهو اجزاء ارضية صغاراً اكتسبت حرارة، فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء، وهذا اظهر قوليه في الصّاعقة، وَايدُهُ الفاضل الشّارح بأنّ الصّواعق على ما حكى الشّيخ تُشبه الحديد تارةً، والنّحاس تارةً، والحجر تارةً.

فلو كانت مادّتها النّار، لما اختلفت هذا الاختلاف، بل كانت مادّتها الادخنة والابخرة الشّبيهة بموادّ هذه الاجسام في معادنها.

قوله: فهذه الاربعة مختلفة الصّور، ولذلك لا تستقرّ النّار، حيث تستقرّ فيه الهواء، و لا الماء، حيث تستقرّ فيه الهواء و لا الهواء حيث تستقرّ فيه الهواء، و لا الهواء حيث يستقرّ فيه الماء و لا الماء، حيث تستقرّ فيه الارض.

اقول: لمّا بيّن كيفيات هذه الاجسام، انتج منها تباين مصادرها، فإنّ البسيط لا يصدرُ عنه الا شيء واحد، واختلاف الآثار، يدلُّ على تباين مصادرها، ثمّ ارشد الى تأكيدها بحجّة أخرى، فاسند اقتضاها للامكنة المُتخالفة على ما يُشاهد الى اختلاف الصّور وهو لميّة هذا الاختلاف في نفس الامر، لكنّ لما كان اختلاف الامكنة واضحاً و اختلاف الصّور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً، و أمّا اثبت اقتضاها للامكنة المُتخالفة باختلاف ميولها الطّبيعة، لأنّ الاستدلال به - على ما مرّ - اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة و المُزاوجات بين العناصر المُتجاوزة، يكون ستّةً، لكنّ الشّيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النّار من حيّز الهواء، و نزول الماء منه، و صعود الهواء من حيّز الماء، و بقي هبوط الارض من حيّز الماء، و صعود الماء من حيّز الارض و هما ايضاً ظاهران و هبوط الهواء من حيّز النّار و هو خفيّ.

قوله: «و ذلك في الاطراف اظهر».

اقول: الميل الطّبيعي، يزدادُ شدةً بازدياد الجسم الى مكانه الطّبيعي قُرباً و ذلك لأنّ المعاوq مع ذلك، ينتفضُ حجماً، فينتفض معاوقة، فلذلك يكونُ طلب الامكنة الطّبيعة و

الهربُ عن الغريبة في الاطراف اظهر.

• تنبيه •

«من ظنَّ أنَّ الهواء يطفو فوق الماء، لضغط ثقل الماء اِيَّاهُ مجتمعاً تحته مغلاً له، لا بطبعه، كذَّبه أنَّ الاكبر، يكونُ اقوى حركةً و اسرع طفواً، و القسرى يكون بالضد من هذا، و كذلك الحال في الحركات الآخرة.»

القول: لما كانت الحجة الاخيرة^(١) في الفصل المتقدم المشتبهة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية، و ذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كليّاتها، و كان من المحتمل ان يقال: جزئيات العناصر، لا تميل الى امكنة الكليّات بالطبع، بل بالقسر، اما بجذب مّا يتحرّك اليها، او بدفع مّا يتحرّك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال. و الذي يبطله أنَّ الحركة الطبيعية للجسم الكبير، تكون اسرع منها للصغير، و القرية بخلافها، و ذلك لانَّ الاكبر اقوى طبعاً، اشدُّ ميلاً و اقلُّ مطاوعةً للقاسر، و الوجودُ يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرّك امكنتها اسرع، فهي اذن انما تتحرّك بالطبع لا بالقسر.

و الشيخُ خصَّ بيانه بانَّ الطافي من العناصر، ليس طفوه لضغط ما تحته اِيَّاهُ مجتمعاً تحته مغلاً اِيَّاهُ لانَّ قوماً ذهبوا الى أنَّ العناصر كلها طالبةٌ لمركز العالم، لكن الاتقل الاخف، فيضغطه الى فوق، و لذلك يطفو الاخف فوقه، و احتجاجة عليهم يتضمن ابطال جميع

١. قوله: «لما كانت الحجة الاخيرة»، اي الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتبهة على الاستدلال، باختلاف الامكنة على تباين الصور، لما توقّف على أنَّ الجزئيات العناصر حركات و ميولاً طبيعيةً مختلفةً، لكن هيئتها احتمالان؛ احدهما ان يقال: جزئيات العناصر لا تميلُ الى امكنة بالطبع بل بالقسر، و ذلك لما يحدث من العنصر الكلي الذي يتحرّك اليه، او يدفع من العنصر الذي يتحرّك فيه، مثلاً حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه، اما لانَّ كلَّ الهواء يجذبه او كلَّ النار يدفعه.

و الآخر ان يقال: العناصر كلها طالبةٌ للمركز، الا انَّ الاتقل يضغطُ فيرْسبُ، و الاخف يدفع فيطفو، و ما ذكره الشيخ، يُبطلُ هذين الاحتمالين جميعاً، م.

الاحتمالات المذكورة، ولما كان بيانهُ خاصاً بالهواء والماء، اُشار الى الباقية بقوله: «و كذلك فى الحركات الآخر».

• تنبيه •

«وقد يبرُدُ الاناء بالجمد، فيركبة ندى من الهواء، كلما لفظته»^(١) مدّ الى اى حدّ شئت، ولا يكونُ ليس الا فى موضعه الرّشح، ولا يكون عن الماء الحارّ وهو الطفّ واقبل للرّشح، فهو اذن هواء استحال ماء، وكذلك قد يكون صحو فى قُلل الجبال فيضرب الصّرّ هواها، فيجمد سحاباً لم ينسّق اليها من موضع آخر، ولا انعقد من بخار متصدّد، ثم يرى ذلك السّحاب يهبط ثلجاً، ثم يصحى ثم يعود».

اقول: يُريدُ اثبات الكون والفساد فى العناصر، والاستدلالُ به على اشتراكها فى الهيولى، فنقول: تغيّرات الاجسام^(٢) بصورها، لا تقعُ فى زمانٍ، لانّ الصّور لا تشتدّ ولا

١ - «لفظته»، خ.

٢. قوله: «فنقولُ تغيّرات الاجسام»، الاجسام يتغيّرُ اما فى الصّور او فى الكيفيّات، وتغيّرها فى الصّورة كونٌ وفسادٌ آنى، وتغيّرها فى الكيف استحالةٌ زمانيةٌ، وذلك لانّ الصّور لا تشتدّ ولا تضعّف، بخلاف الكيف، فانّ الصّورة لو كانت تشتدّ، لم تكن الصّورة حاصلة فى اوّل الاشتداد وفى وسطه لانّ حصوله حينئذٍ تدريجىٌ فهى لا تحصل الا فى انتهاء الاشتداد، فيكون المادّة خاليةً عن الصّورة فى الاوّل والوسط، وانه محالٌ، وهذا المحال لا يلزم فى الكيف، لجواز خلوّ المادّة عن الكيف.

وفيه نظرٌ لانّ الكيف لا يتحرّكُ بنفسه واما الحركة للجسم، فلو خلا الجسم عن الكيف فى اوّل الاشتداد او وسطه، فلا حركة له فى الكيف ضرورةً انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة، وتمام الكلام سيجىء. ثم انّ انواع الكون والفساد فى العناصر اثني عشرة، والشيخ اقتصر منها على اربعة انقلابات: انقلاب الماء هواء ناراً، وانقلاب الارض مائاً، وبالعكس.

فورد السّؤالات؛ احدهما انّ الشيخ لم اختار هذه الاربعة، دون غيرها، والثانى انّ المقصود من الفصل، اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما سيصرّحُ به الشيخ فى آخر هذا الفصل بقوله: «فهذه الاربعة قابلةٌ لاستحالة بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة» واثبات الثالثة الاوّل كافيةٌ فيهما، اما الاوّل فلانه ثبت الفساد فى بعضها والكون فى الباقى واثبات

تضعف، بل تقع في آنٍ، و تسمى فساداً او كوناً - كما مرّ - و تغيّراتها بكيفياتها تقع في زمانٍ لانّها تشتدّ و تضعف، و تسمى استحالة، و الفساد و الكون، إنّما يقع بين جسمين يُفسد احدهما و يكون الآخر.

و لما كانت العناصر اربعة و كان من الممكن ان يفرض هذا التغيّر بين كلّ واحدٍ من الثلاثة الباقية، كانت انواع الكون و الفساد اثني عشر، الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة، لكن الواقع منها اولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين، لا على سبيل الطفرة،

الكون و الفساد في جميع العناصر، لاثبات الكون و الفساد في العناصر، و اما الثاني فلاّهُ متى ثبت انقلاب الهواء ناراً، ثبت ان الهيليولى الماء هي هيليولى الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماناً ثبت ان هيليولى الهواء هي هيليولى الماء، و متى ثبت انقلاب الارض ماناً ثبت ان هيليولى الماء هي هيليولى الارض، فثبت اشتراك الهيليولى بين الكلّ، فلمّا كفى الانواع الثلاثة في اثبات المطلوبين، فما الفائدة في ايراد النوع الرابع؟

فاشار الشارح الى جواب السّؤالين بان قال: انواع الكون و الفساد - و ان كانت اثني عشرة - الّا انّ الانواع الاولى ستة اذا الاطراف، لا تتكوّن من الاطراف، فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الست الاولى، لكن النوعين منها مشهوران ظاهراً، فتزكّهما، فبقى اربعة انواع في ثلاثة ازدواجات.

- فان قيل: لم اختار الاربعة؟

- فيقال: لانّها اوليّة و الباقية بتوسطها فكان اولى بالاثبات.

فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة، فيقال: لشهرة الباقين.

- فان قلت: عدم كون الاطراف من الاطراف، يناقض ما قد سلف في الصّاعقة من أنّها اجزاء نارية فاحترقتها السّخونة، فهي اجزاء نارية تفسد و تكون اجزائاً ارضية صلبة.

- فنقول: المرادان الاطراف، لا تكون من الاطراف في الاغلب، و هذا كافٍ فيما قصده الشارح من بيان المناسبة، و لو كان حديث الصّاعقة واقعاً لكان في غاية النّدره.

و اعلم أنّه لو بين انقلاب الارض ماء، و الماء هواء، و انقلاب الهواء ناراً، و بالعكس، كان فيه حسنٌ ترتيبٍ، و لو اثبت انقلاب النّار هواء، و الماء هواء، و انقلاب الماء ارضاً، كان البيان باظهر الانواع؛ اما الاول فلظهوره في انتفاء النّار، و اما الثاني فلظهوره في البخار، و اما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار، م.

فإنّ الاطراف لا تتكوّن من الاطراف، ألا بعد تكوّنها اوساطاً، اعنى لا يتكوّن الهواء من الارض ألا بعد تكوّنها ماء، و حينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مُركّباً من تكوّنين يتقدّمانه.

و العناصر المتجاورة، تقع بينها ثلاثة ازدواجات؛ احدها بين النار و الهواء و الثاني بين الهواء و الماء، و الثالث بين الماء و الارض، يشتمل كلّ ازدواج على نوعين مُتعاكسين من الكون و الفساد، فاذا النوع الاولى ستّة و هى بسائط و اربعة من الباقية تتركّب من بسيطين و هى تكوّن الهواء من الارض، و تكوّن الماء من النار، و عكسهما، و اثنان مُركّبان من ثلاثِ بسائط و هما تكوّن الارض من النار، و عكسه.

و الشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء و الماء، لانّ الكون و الفساد بينهما اظهر من الباقية و هو - كما ذكرنا - يشتمل على نوعين؛ احدهما تكون الهواء من الماء، و الثانى عكسه، و كان الاول مشهوراً لكثرة المُشاهدة، فانّ انفصال الآخرة عن الاجسام الرطبة، تأثير الحرارة و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر.

- فان قيل: البخار يشتمل على اجزاء مائية.

- قلنا: نعم، و على اجزاء هوائية ايضاً لم تكن فيه، لانّ الهواء لا يستقرّ فى الماء، بل حدث و انفصل بالغليان و غيره، فلشهرة هذا النوع، لم يذكره الشيخ. و ايضاً ثبوت نوع واحد من النوعين مُتعاكسين، يكفى فى اثبات كون الهبولى مشتركة و هو يدلّ على جواز وجود النوع الآخر، فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج، على نوع واحد و هو بيانُ تكوّن الهواء ماءً، فاستشهد عليه بشيئين^(١)؛

١. قوله: «و استشهد عليه بشيئين»، اى استدلّ على تكوّن الهواء ماءً بدليلين، احدهما انّ الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما، اذا وضع فيه الجمد، حتّى يبرد جدّاً، فأنّه يحدث على ظاهره قطرات لا يخلو عن ثلاثة اقسام، اما ان يكون من داخل الاناء، او خارجه، فان كان من داخله فهو على سبيل الرّشح، و ان كان من خارجه، من الهواء المطيف بالاناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه أولاً كما ذهب اليه ابو البركات، فأنّه زعم انّ فى الهواء المطيف بالاناء، اجزاء لطيفة مائية لكنّها لصغرها و جذب حرارة الهواء اياها لم يتمكّن عن صرف الهواء و النزول الى الاناء، فلما برد الاناء الهواء الذى يليه، زالت تلك السخونة من الاجزاء المائية لصغره، فثقلت و

احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذ برد بالجمد، و اشار اليه بقوله: «قد يبرد الاناء بالجمد، فيركبه ندى من الهواء»، وذلك لان الندى الذى يوجد هناك، اما ان يتكون من الهواء و هو المطلوب ، و اما ان لا يتكون منه، بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به، على ما ذهب اليه منكر و الكون و الفساد بين الهواء و الماء، كالشيخ ابي البركات وغيره، او

كثفت فنزلت واجتمعت على الاناء، و هذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء، لا يتمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة سيما فى الصيف، فان حرارة الهواء تبخرها و تصعدها، و على تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء، يلزم احد امور: اما بقائها، او تناقضها، او تباعد ازمته حصولها، لكن الموجود بخلاف جميع ذلك.

و اما الرشح، فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الرشح، لم يوجد الندى الا فى الموضع الرشح وليس كذلك، و اليه اشار بقوله: «لا يكون ليس الا فى موضع الرشح، فقوله: «ليس الا فى موضع الرشح»، قضية قصد نفيها، بقوله: لا يكون و اما لم يقل: و لا يكون الا فى موضع الرشح، لان قوله: ليس الا فى موضع الرشح، يفيد انحصار الندى فى موضع الرشح و قوله: «فى موضع الرشح»، لا يفيد الا وجود الندى فى موضع الرشح و ليس المقصود نفي وجود الندى فى موضع الرشح، لانه ربما يوجد فى موضعه، بل نفي الانحصار، و هذا معنى قول الشارح: «فدل على لم يتمتع وجود الندى من الرشح».

و لما انحصر الاقسام فى الثلاثة و بطل القسمان، ثبت القسم الثالث و هو قوله: «فهو اذن هواء يحال مائاً»، و تقرير سؤال بعض اصحاب الامام، انهم يجوزون الاستحالة فى الكيف، مع بقاء صورته النوعية، فلم لا يجوز ان يقال الهواء، اذا صار مائاً، فليس ذلك لان صورته الهوائية، قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة، قد زالت الى البرودة و البلة و ان كانت الصورة الهوائية باقية، و هكذا القول فى سائر الانواع.

قال الشارح: هذا انكار للحس، فاننا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء، فكيف يقال: انها هواء، ثم لو جوز ان يتكيف بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء، فليجز ان يكون جميع العناصر جسماً واحداً يكتف بعضه بكيفية النار، و بعضه بكيفية الهواء، و بعضه بكيفية الماء و الارض، فلا يكون شىء من العناصر موجوداً، لان ذلك الجسم غير العناصر، على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد، لم يزل تلك الكيفية عنه، فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب الذى يقتضيها، دال على حدوث صورة تستحفظها، م.

يتشرّح ممّا فى داخله.

والاوّّل باطلٌ لأنّ الهواء المطيف بالاناء، لا يُمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرةٍ من الماء، خصوصاً فى الصّيف، فإنّ الاجزاء المائيّة، ان كانت باقيةً، فقد تتصاعدُ جدّاً لفرط حرارةٍ هوائيّةٍ، ولا تبقى مجاورةً للاناء.

و على تقدير بقائها هناك، يلزم احد ثلاثة اشياء؛ امّا نفاذ تلك الاجزاء، اذا تواتر حدوث النّدى بعد تنحيّته من الاناء مرّةً بعد أُخرى، فينقطعُ حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاوّل، و امّا تناقصها، فيكون حصوله فى كلّ مرة انقص ممّا كان قبلها، و امّا تراخى ازمته حصولها، فيكون بين كلّ حصولين زمانٍ اطول ممّا بين حصولين قبلهما، و ذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء الّتى تكونُ فى هواء ابعد من الاناء اليه، مع انّ ذلك بعيدٌ جدّاً لأنّ تلك الاجزاء الصّغيرة، مع جذب حرارة الهواء اياها، لا تتمكّنُ من خرق حجمٍ كبيرٍ من الهواء، و لكنّ الوجود يُخالف جميع ذلك لانّا نرى حدوث النّدى مرّةً بعد أُخرى على وتيرةٍ واحدٍ، بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه، و يكونُ الاناء على حاله من التّبرّد، و اشار الشّيخ الى ذلك بقوله: «كلّما لفظته مدّ الى اى حدّ شئت».

- و قيل: على ذلك ان كانت برودة الاناء مُقتضيةً لفساد الهواء المحيط بالاناء، فوجب ان يصير كلّ ذلك الهواء ماناً، و لا محالة يسيلُ الماء حينئذٍ و يتّصلُ به هواء آخر و يصيرُ ايضاً ماناً الى ان يجرى الماء جرياناً صالحاً، و اذ ليس كذلك، فعلم أنّه حدث من اجزاء مائيّة قليلة المدد.

- اُجيب عنه بأنّ جرم الاناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيّات الغريبة سريعاً، و عند التّكيّف تحفظُ الكيفيّة بطيئاً، فاذا الحّ عليه القوّة المكيفة، اشتدّ تكيّفُ بها، فوق ما يشتدُّ تكيّف غيره، و لذلك رُبما توجد الاوانى الرّصاصيّة المُشتملة على المائعات الحارّة اسخن من تلك المائعات، فالاناء المذكور لشدّة تبرّده، يفسد الهواء المطيف به، و الماء لسرعة تكيّفهِ بالكيفيّات الغريبة يحيلُ الهواء المطيف به ظاهرةً عن برودته الشّديدة سريعاً، فلا يُفسد الهواء، ما دام على سطح الاناء ماء، امّا اذا تنحى منه و اتّصل الهواء بالسّطح عاد الى افساده.

و الثّانى، هو ان يُقال: النّدى يترشحُ ممّا فى داخل الاناء، و هو ايضاً باطلٌ لوجوه؛ احدهما انّ النّدى قد يوجدُ من غير ان يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الّذى لم

يتحلّل بعد، و الثّانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد آلا فى موضع الرّشح، لكن ليس الحكم بأنّه لا يوجد آلا فى موضع الرّشح مطابقاً للوجود، فأنّه يوجد فوق ذلك الموضع.

و اشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله: «و لا يكون ليس آلا فى موضعه الرّشح»، فدلّ قوله على أنّه لم يمنع وجود التّدى عن الرّشح، بل منع اختصاصه بكونه من الرّشح فان هذه الصّيغة تُفيد هذه الفائدة.

و الثّالث، انّ الماء اذا كان حارّاً وجب ان يوجد الرّشح ايضاً، بل ينبغى ان يكون الرّشح اكثر، لانّ الحارّ الطف و اقبل للرّشح لرقّة قوامه، و ليس كذلك، و اشار الى ذلك ايضاً بقوله: «و لا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو الطف و اقبل للرّشح»، و اما ابطال الوجهين صرّح بالنتيجة و قال: «فهو اذن هواء استحال مائاً».

والاستشهاد الثّانى بالسّحاب المتولّد فى قُلل الجبال دفعته من صحو الهواء، لا من انسياق السّحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر، و لا من انعقاد بخارٍ صعد اليه، ثم ينزل ذلك السّحاب ثلجاً بحيث يعود الصّحو، ثم تولده مرةً أخرى و هو المراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوٌ فى قُلل الجبال فيضرب الصّرّ هواها»، و هو المراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوٌ فى قُلل الجبال، فيضرب الصّرّ هواها»، الى قوله: «ثم يعود» و يُريد بالصّرّ البرد الشّديد، و هو فى اللغة على ما قال صاحب الصّحاح برد يضرب الثّبات و الشيخ قد حكى أنّه شاهد ذلك ببجبال طبرستان و طوس و غيرهما، و قد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيراً، فهذا بيان الازدواج الاول.

و اعترض الفاضل الشارح على ذلك بأنّ تبريد الاناء للهواء، ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمديّة اياه فى صميم الشّتاء بل فى المواضع الّتى تخفى الشّمس عنها ستّة اشهر، و ذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء مائاً، و ايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة، فبعد نزول الثّلج، يصيرُ الهواء ابرد ممّا كان قبله، و يوم الصّحو ابرد من يوم المطر، فاذن يلزم ان يستمرّ الثّلج و المطر، الى ان يتغيّر الفصل و الهواء.

و الجواب انّ هذا الاعتراض، ليس بقادح فى غرضنا، و ذلك لأنّنا لم ندع ان السّبب فى ذلك اى برودةٍ هو، و لا أنّها على اى شرطٍ ينبغى ان تكون، و لا انّ المانع اياها عن ذلك اى شىء هو، و اذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون و الفساد، فلا يلزمنا النّقض بعد الكون و الفساد عند حصول برودةٍ ما، بل أنّما ادّعينا امكان وجود الكون و الفساد،

بمُشاهدة ما يقتضى حصوله، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر، علم بالجملة انّ للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة - مثلاً - بحالٍ فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد، حكم بعدم ذلك، امّا لفقدان شرطٍ او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدحُ فى علمه بامكان وجودهما.

قوله: «وقد تخلقُ النَّارُ بالتَّفَاخَاتِ من غير نارٍ»

لَمَّا فرغَ الشيخُ من تفصيل الازدواج الاول، اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنَّار، امّا صيرورة النَّار هوائاً فظاهرٌ لَانَّ الشَّعْلَ المُرتَفعة تضمحلُّ فى الهواء على ما يُشاهد ولا تبقى لها حرارةٌ محسوسةٌ ولذلك لم يذكرها الشيخُ واما عكسه، فهو المُراد من قوله: «وقد تخلقُ النَّارُ بالتَّفَاخَاتِ من غيرِ نارٍ» ويكونُ ذلك بالحاحِ النَّفخِ على الكبرِ وسدِّ الطَّرَقِ الَّتِي يدخلُ فيها الهواءُ الجديد، كما يشاهد من يزاول ذلك.

قوله: «وقد تحلُّ الاجساد الصُّلبة الحجرية مياهاً سيّالةً، يعرفُ ذلك اصحاب الحيل، كما قد تجمدُ مياءٌ جاريةٌ تشربُ حجارة صلبة، فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض، فلها هياولى مشتركة.»

وهذا هو الازدواج الثالث، وهو بين الماء والارض، وبدأ بصيرورة الارض ماءً فقال: «وقد تحلُّ الاجساد الصُّلبة الحجرية مياهاً سيّالةً يعرف ذلك اصحاب الحيل»، يعنى طلاب الاكسير، ويكونُ ذلك بتصييرها املاحاً امّا بالاحراق، او بالسَّحْقِ مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنَّوْشادر، ثم اذابتها بالماء، كما يُشاهد فى الاجزاء الارضية النَّديّة المُحتَرقة كيف تصير ملحاً و تذوبُ بالماء، و الاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مُصطلحاتهم، ولَمَّا ذكر اشار الى عكسه بقوله: «كما قد تجمدُ مياءٌ جاريةٌ، تشرب حجارة صلبة.»

وذلك مشاهدٌ من بعض المياء الَّتِي تنعقدُ حجراً بعد خروجها من منابعها، وانما ذكر هذا العكس، بخلاف نظريه، لانه اندرُ وجوداً بالقياس اليهما، ولم يستأنف قوله له، بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواجٍ واحدٍ، ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة، لان يستحيل بعضها الى بعضٍ، والمُراد بالاستحالة ههنا غير المُصطلح

عليها، اعنى الحركة الكيفية.

و السؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة فى الكيف، مثلاً الهواء الذى صار مائاً استحال فى حراريته الى البرودة، فهو هواء فى جوهره، لكنه متكيف بكيفية الماء، ومع هذا الاحتمال، لا يثبت الكون و الفساد، فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة، و على تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيفاً بهذه الكيفيات، ومع ذلك فبقاء التى استحال اليها العنصر، مع زوال السبب المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحفظها.

• اشارة و تنبيه •

«هذه هي اصول الكون و الفساد فى عالمنا هذا، و هي الاركان الاول، و بالحرى ان تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق، ينحو نحو جهة فوق كالتار، و ثقيل مطلق كالارض، و خفيف ليس بمطلق كالهواء و ثقيل ليس بمطلق كالماء.»
اقول: قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات؛ منها انها اصول الكون و الفساد، و منها انها اركان العالم، و منها انها اسطقسات تتركب المركبات منها و عناصر تنحل المركبات اليها، و ذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون و الفساد و التركيب و التحليل، ينبغى ان يكون باعتبار الفعل و الانفعال، و ان الاستدلال عليها من حيث انها اركان، ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها.

فلما ذكر من الصنف الاول طرفاً صالحاً، اراد ان يذكر الصنف الثانى، فبين فى هذا الفصل حال امكنتها فى التضد و الترتيب، و بين بذلك انها منحصرة فى اربعة، و ان العالم يتم بهذه الاربعة، فقوله: «و هذه هي اصول الكون و الفساد»، اشارة اليها باحد اعتباراتها، و قوله: «فى عالمنا هذا»، اشارة الى عالم الاجسام العنصرى، و قوله: «هي الاركان الاول»، اشارة اليها باعتبار كونها اجزائاً ذاتية للعالم، و قيد بالاول^(١) لان بعض

١. قوله: «و قيد بالاول، لان بعض المركبات ايضاً اركان للبعض»، هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات، و ليس كذلك، بل انها اجزاء العالم، و هي باعتبار جزئية

المركّبات ايضاً اركاناً للبعض كالاعضاء للخيوان، لكنّها لا تكون اول.
 فالاول للجميع هى هذه، وقوله: «بالحرى ان تتمّ بها عدة ذوات الحركة المُستقيمة»،
 اشارة الى انحصار الاركان فى هذه الاربعة، وقوله: «حين يوجد خفيفٌ مطلقٌ ينحو جهة
 فوق كالثّار» اشارة الى الحصر، و هو ان ذوات الحركة المُستقيمة اّما خفيفة، و اّما ثقيلةٌ
 على ما مرّ^(١) و كلّ واحدٍ منهما اّما مطلقٌ و اّما ليس بمطلق، فاذن التّربيع واجبٌ.
 و اّما الفرق بين المطلق و الذى ليس بمطلق، منهما على ما ذكره الشيخ فى «الشفاء»،
 هو ان الخفيف المُطلق، هو الذى فى طباعه ان يتحرّك الى غاية البعد عن المركز، و
 يقتضى طبعه ان يقف طافياً بحركته فوق الاجرام كلّها، و الثّقل المطلق ما يقابله فى ذلك.
 و اعلم أنّه يريد بغاية البعد عن المركز، غاية البعد الذى يُمكن ان تصل اليه الاجسام
 المُستقيمة الحركة، و لذلك فسّره بالطّوفى فوق الاجرام كلّها، اى الاجرام العنصريّة.
 و الخفيفُ بالاضافة، له معنيان^(٢): احدهما الذى فى طباعه ان يتحرّك فى اكثر

المركّبات اسطقات لا اركان، م.

١. قوله: «ذوات الحركات المُستقيمة اّما خفيفة او ثقيلة على ما مرّ»، اشارة الى ما ذكر من انّ
 الخفة هى الميل الى فوق، و الثّقل هو الميل الى تحتيّ، و اعلم أنّه لا يُراد بالخفيف ما يكون طالباً
 لجهة الفوق فى الجملة و الّا لزم ان يكون الماء خفيفاً لانه اذا حصل فى حيّز الارض تحرّك عنه
 بالطّبع ليطفو عليها و ليس ذلك توجّهاً الى جهة السّفل، بل الى جهة الفوق بالضرورة، و اّما
 المُراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق، و حينئذٍ اّما ان يكون جميع حركته الى جهة
 الفوق و هو الخفيف المُطلق او لا يكون و هو الخفيف الغير المطلق.
 و كذلك الثّقل، ليس معناه ما يكون طالباً لجهة السّفل فى الجملة، فانّ الهواء اذا حصل فى حيّز
 الثّار نزل عنه بالطّبع و هو توجّه الى جهة السّفل، بل المُراد ان يكون اكثر حركته الى جهة السّفل
 و حينئذٍ فلما ان يكون جميع حركته اليها و هو الثّقل المُطلق او لا و هو الثّقل الغير المُطلق
 فانحصار الخفيف فى القسمين و الثّقل فى القسمين ظاهرٌ، و اّما انحصار ذوات الحركات
 المُستقيمة فى الخفيف و الثّقل، فليس بظاهرٍ، م.

٢. قوله: «و الخفيفُ بالاضافة له معنيان»: احدهما الذى فى طباعه اذا تحرّك فى اكثر المسافة
 الى المحيط، يكون فيه ميلٌ صاعدٌ، و الميلُ الصّاعد هو الخفة، فيكون خفيفاً بهذا الوجه، و اذا
 تحرّك فى بعض الاوقات عن المحيط، ففيه ميلٌ هابطٌ، و الميلُ الهابط، هو الثّقل، فيكون ثقيلاً

من هذا الوجه، فهو خفيفٌ بالاضافة.

- فان قلت: فعلى هذا، يكون للهواء حركتان صاعدةً وهابطةً، والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان، فيلزم أن يقتضى جسمٌ واحدٌ بالطبع حركتين متضادتين وأنه محالٌ.

- اجاب بان تضاد الحركتان، اما باعتبار تضاد ما منه وما اليه، اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد، واما بالاعتبار، كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس و هيها ما اليه الحركتان واحد، فلا يتضادان.

و الثانى، الذى اذا قيس الى النار، كانت سابقةً عليه الى المحيط، فهو عند المحيط ثقيلٌ، الى لما تخلف عن النار، يكون ثقيلًا بالنسبة اليها، لكنه لما كان متوجهاً الى المحيط، فهو عند المحيط كان خفيفاً، فيكون خفيفاً بالاضافة، و انما قال خفيفٌ ليس بمطلقٍ، ولم يقل خفيفٌ مضافٌ لوجهين؛ احدهما ان القسمة الى خفيفٍ مطلقٍ وخفيفٍ ليس بمطلقٍ قسمةٌ دائريةٌ بين السفى و الاثبات، فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيفٍ مطلقٍ وخفيفٍ مضافٍ.

الثانى، ان الخفيف الذى ليس بمطلقٍ متناول للمعنيين المذكورين، والخفيف المضاف لا يقع فى التحقيق الا على المعنى الاخير، لان المعنى الاول، هو انه لا يزيد حقيقة المحيط و ليس فيه شىء من معنى الاضافة الى غيره، بخلاف المعنى الثانى، فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها.

- فان قلت: فالهواء خفيفٌ بالاضافة الى النار و ليس كذلك.

- فنقول: انما كان خفيفاً بالاضافة، لانه ثقيلٌ بالقياس الى النار، فيكون خفيفة الاضافة بالنسبة الى النار، فقله: «فان الخفيف المضاف، لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير»، يقتضى ان الخفيف المضاف، لا يقع على الهواء بالمعنى الاول، و ليس كذلك، لكن المراد ان الهواء ليس بخفيفٍ مضافٍ الا بالمعنى الاخير، لان المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره.

و فيهما نظراً؛ اما فى الاول فلان الانفصال الحقيقى، كما يكون بين السلب و الايجاب، يكون بين الايجابين، اذا كان احدهما فى قوة سلب الآخر، و الخفيف المضاف فى قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق، اما ان يكون جمع مسافة حركته الى جهة الفوق، او لا يكون، وهذه منفصلة حقيقة قطعاً.

و اما الثانى، فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذى ليس بمطلق المعنيين شمولها، فذلك ظاهر البطلان، و ان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحدٍ منهما على سبيل البدل، فالخفيف المضاف ايضا كذلك، كما صرح به من انه مفسر المعنيين، و لعل المراد مجرد عبارة السلب و الاضافة،

المسافة المُمتدة بين المركز والمحيط، حركةً الى المحيط، لكنَّهُ لا يبلغُ المحيط، وقد يعرضُ له ان يتحرَّك عن المحيط، ولا يكون تلك الحركتان متضادَّتين - كما ظنَّ بعضهم - لأنَّهما تنتهيان الى نهايةٍ واحدةٍ وهذا مثلُ الهواء، فإنَّه يرسُبُ في النَّارِ ويطفو على الماء، والثَّانِي الَّذِي اذا قيس الى النَّارِ نفسه كانت النَّارُ سابقةً الى المحيط فهو عند المحيط ثقيلٌ وخفيفٌ بالاضافة، وهذا الوجه يقربُ من الاول وليس به فيهذا الاعتبار يُشارك النَّارُ، لكنَّهُ يختلف عنه، وبالاختبار الاول، لا يُريد من المحيط ما تريده النَّارُ.

قال الفاضل الشارح: وأنما قال: «خفيفٌ ليس بمطلقٍ»، ولم يقل: خفيفٌ مضافٌ، لتكون القسمة حاصرة، وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين، فإنَّ الخفيف المُضاف لا يقع على الهواء إلَّا بالمعنى الاخير.

واعلم أنَّه أنما قال: «خفيفٌ مطلقٌ كالنَّارِ»، ولم يقل: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لأنَّ الاول في بيان حصر الاركان كافٍ^(١) على ما مرَّ، أمَّا لو قال: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لكان محتملاً ان يكون مع النَّارِ شيءٌ آخرٌ هو ايضاً خفيفٌ مطلقٌ، واحتاج حينئذٍ الى بيان مُساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أنَّ المكان الواحد، لا يستحقُّه جسمان بَسِيطان.

قوله: «وانت اذا تعقَّبت جميع الاجسام الَّتِي عندنا، وجدَّتها مُنتسبة بحسب الغلبة الى

حتَّى انَّ الحصر في عبارة السَّلب ظاهرٌ بخلاف الايجاب، و عبارة الخفيف المُضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وأنما هي في المعنى الاخير، وكان الامام يشيرُ الى هذا في شرحه، م.

١. قوله: «لأنَّ الاول في بيان حصر الاركان كافٍ»، اي لو قيل: الجسمُ العُنصرى، أمَّا خفيفٌ مطلقٌ او ليس، و أمَّا ثقيلٌ مطلقٌ او ليس، يكفي في بيان انحصاره في الاربعة، و أمَّا لو قيل: أمَّا خفيفٌ مطلقٌ وهو النَّارُ، لم يكف في الانحصار، ما لم يبيَّن انحصار الخفيف المُطلق في النَّار، و الاقسام الباقية في العناصر الباقية، و حينئذٍ يحتاجُ بيان الحصر الى مقدِّمةٍ أُخرى، كما ذكره الامام وهو أنَّ المكان الواحد، يمتنعُ ان يستحقُّه جسمان بَسِيطان.

واقول: هذه المُقدِّمة لا بدَّ منها ههنا لأنَّ الشيخ، لم يزعم أنَّ الاجسام ذوات الحركة المُستقيمة منحصرةٌ في الخفيف المُطلق و الثقيل المطلق و غيرهما، بل زعم أنَّها منحصرةٌ في العناصر الاربعة بقوله: «وبالحري ان يتمَّ بها عدَّة ذوات الحركة المُستقيمة»، فلم يكن بُدَّ من بيان انحصار الخفيف المُطلق في النَّار، و غيره في الثلاثة الباقية، م.

واحد من هذه.»

اقول: هذا بيان أنها هي التي تنحلُّ إليها المركبات و تتركبُ منها، و اشار فيه الى الاستقراء و تتبَّح احوال التركيب و التحليل على ما يذكره الاطباء، و فيه تعريضُ بانَّ المركب من الاجزاء المتساوية منها غيرُ موجود.

قال الفاضل الشارح: أمَّا سُمي الفصل بـ«الاشارة و التنبية» لانَّ الاشارة هي بيانُ حصر الاركان بالبرهان، و التنبية هو بيان أنَّها اسقطت المركبات لا غير بالاستقراء.

و تشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعد الاحساس، و التمثيل بانَّ الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بثقله، ليس بقويٍّ لانَّ الحجر جزء مفصولٌ من كُلِّ الارض فالميلُ فيه موجودٌ بالفعل، و الهواء متصلٌ بكُلِّه، فالميلُ فيه ليس الا بالقوة، اما المفصول

. قوله: «و تشكك الفاضل الشارح»، اعلم انَّ في هذا الفصل بحثين؛ احدهما انَّ ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الاربعة، و بين هذا بحسب خفتها و ثقلها، و الثاني أنَّها اسقطت المركبات، ينسبُ الى الاغلب منها، و بين هذا بحسب الاستقراء، فتكلَّم الامام على كُلِّ واحدٍ من البحثين؛ اما على الاول، فلانَّ الهواء، لا ميل صاعد فيه و الا لكننا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسنا منه بمدافعةٍ منه الى فوقٍ، كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعةً الى سفلى، و لما لم نجد فيه المدافعة الى فوقٍ، علمنا انَّه ليس فيه ميلٌ صاعده، و جوابه انَّ الحجر لما كان منفصلاً عن الارض، لا يكونُ في حيزه الطبيعي، لانه انما يكون لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم، و ليس كذلك، اذا كان منفصلاً و الهواء متصلٌ بكليته، فلا ميل فيه بالفعل.

و اما على الثاني، فلانَّ النار، ليست جزءاً من المركبات لوجهين؛ احدهما انَّ النار العظيمة، اذ ورد عليها الماء او الارض، ينطفئ و الثقيلان غالبان على البدن، فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية و الاجزاء المائية، فكيف لا تنتفي؟ و جوابه انَّ حافظ البدن، يحفظ الاجزاء على حالها، كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعبها اليه و فيه بُعد.

و ثانيهما، انَّ حدوث النارية في المركب، اما بالنزول عن حيزٍ و هو باطلٌ، اذ لا قاسر هناك، و اما بطريق الكون في المركب، و هو ايضاً باطلٌ لانَّ مادّة كُلِّ جزءٍ من المركب، يفرض بكونه مخلوطاً بغير النار من ساير العناصر، يكون استعدادها لغير الصّورة النارية اقوى من استعدادها للصّورة النارية، فيمتنع ان يقلب ناراً، و جوابه، انَّه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس و اشعة الكواكب، م.

منه، كما يكون فى الرِّق المنفوخ تحت الماء فيخرجُ مبلُّهُ الى الفعل ويحسُّ به، واستبعاده
ايضاً الاجزاء النَّارِيَّةَ فى بدن الانسان، مع كونها مغمورةً فى الاجزاء الارضيَّة والمائيَّة،
ليس بقوى، لآَنُهُ بالنظر الى ما يحفظُهُ ليس ببعيدٍ على ما سيأتى.
وانكارُهُ وجود النار فى المُركَّبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر، ولا قاسرُهُناك و
لا تكون عن غيرها، لانَّ استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النَّارِيَّة اضعف من
استعداده لقبول غيرها، ايضاً ليس على ما يجب، لانَّ المُعدَّ كاسخان الشَّمس وغيرها، اذا
صار غالباً، سائر الاجزاء يصيرُ الاستعداد لقبول النَّارِيَّة اقوى.

* تنبيه *

«هذه يخلقُ منها ما يخلق بامزجةٍ يقع فيها على نسبٍ مختلفةٍ مُعدةٍ نحو خلق مختلفة
المعدنيَّات و النَّبات و الحيوان و اجناسها و انواعها.»
اقول: يريدُ بيان كيفية تولد المُركَّبات من هذه الاصول الاربعة، و المُركَّبات ثلاثة: ذو

. قوله: «و المُركَّبات ثلاثة»، الصُّورة اما صورة البسيط او صورة المُركَّب، و صورة البسيط، اما
ان يكون من الشُّعور و الارادة، و هى الصُّورة الفلكيَّة، او لا، و هى الصُّورة العنصريَّة و اما صورة
المُركَّب اما ان لا يكون لها نشؤ و نماء و هى الصُّورة المعدنيَّة او يكون، و لا يخلو اما ان لا يكون
لها حسُّ و حركة و هى النَّباتيَّة، او يكون و هى الصُّورة الحيوانيَّة، و جميعُ هذه الصُّور كمالات
اولى، فانَّ الكمالات اما منوَّع او غير منوَّع و الكمالُ المنوَّع هو الكمال الاول، فانه اَوَّل شىءٍ
يحلُّ فى المادَّة.

و ينقضُّ بالمزاج، فانه يحلُّ اَوَّلاً بالمادَّة، ثم يستعد به الممتزج، لحصول صورةٍ منوَّعةٍ، و قد
صرَّح به فى اَوَّل الفصل، بانَّ الامزجة مُعدةٌ نحو خلقٍ مختلفةٍ، و الجوابُ انَّ الاوَّلِيَّة بالقياس الى
الكمالات الغير المنوَّعة المُترتبة على الصُّورة.

و قيل: قالوا النَّفسُ كمالٌ اَوَّل لجسم طبيعيٍّ آليٍّ و حكموا بانه يدخلُ فيه النَّفس الانسانيَّة، فلو
كان الكمال الاول شيئاً يحلُّ فى المادَّة، كانت النَّفس الانسانيَّة حالةً فى المادَّة و ليس كذلك.
- و يمكن ان يُجاب بانَّ المراد انه اَوَّل شىءٍ يحلُّ فى المادَّة ان كان مادياً، و المراد بالحلول
المُتعلِّق بالمادَّة، اعمُّ من الحلول وغيره، و الحاصلُ انه اذا امتزجت العناصر و تفاعلت، يحصل
للممتزج بعد ذلك صورة بها يصيرُ ذلك الممتزج نوعاً من الانواع، و حقيقةً من الحقائق مغايرة

صورة لا نفس له و يُسمّى معدنيّاً، و ذو صورةٍ هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل، لا حسّ و لا حركة ارادية له، و يُسمّى نباتاً، و ذو صورةٍ هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل و حساسةٌ و متحركةٌ بالارادة و يُسمّى حيواناً.

و جميعُ هذا الصّور كمالاتٍ اولى، فانّ الكمال، ينقسم الى منوعٍ هو صورةٌ كالانسانية و هو اَوّل شىءٍ يحلّ فى المادّة، و الى غيرِ منوعٍ، هو عرضٌ كالضحك، و هو كمالٌ ثانٍ يعرّضُ للتّويع بعد الكمال الاول، فهذه الصّور كمالاتٍ مختلفةٌ الآثار يصدرُ من الحيوانى ما يصدرُ من الثّباتى، و من الثّباتى ما يصدرُ من المعدنى، من غير عكس، و كلّ واحدٍ من هذه الثّلاثة جنسٍ لانواعٍ لا ينحصرُ بعضها فوق بعض، و كذلك يشتملُ كلّ نوعٍ على اصنافٍ و كلّ صنفٍ على اشخاصٍ، لا حصر لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع و لا من الاصناف و لا من الاشخاص.

و ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى، و لا بسببِ الجسميّة، فانّهما مُشتركتان، و لا بسببِ المبدأ المُفارق، فانهُ كما سنبينُ موجود احدى الذات مُتساوى النسبة الجميع الماديّات، فهو اذن بسببِ امورٍ مختلفةٍ، و الامورُ المُختلفة فى الهيولى بعد الصّورة الجسميّة هي هذه الصّور الاربع التّوعية الّتى اجسامها موادّ المُركّبات كما مرّ.

و الاختلافُ ليس بسبب هذه الصّور انفسها، لانّ الاختلاف الذى يكون سببها لا يزيدُ على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التّركيب، و فيما يعرّضُ بعد التّركيب، و التّركيبُ

للعناصر، ثم يترتّب عليها كمالات آخر، فتلك الصّورة المتعلّقة لذلك المُمتزج الذى جعلته نوعاً، هي الكمال الاول، م.

. قوله: «و ليس هذا الاختلاف»، اى اختلافُ الاشخاص و الانواع و الاجناس، لا بدّ ان يكون له سببٌ، فسببُهُ اما الهيولى او الجسميّة او المعاق، و هو باطلٌ، او الصّورة التّوعية للبايط، و حينئذٍ يكونُ الاختلافُ اما بحسبِ نفسها، او بحسبِ احوالها، و الاوّل باطلٌ و الآلَم بعد الاختلافُ عن اربعةٍ، لانّ صورة التّوعية اربعةً، و اذا كان واحدٌ منها علّةً لاختلافها، لم يزد على اربعةٍ اختلافات، فبقي ان يكونُ الاختلاف بحسبِ احوالها فى التّركيب، و فيما يعرّضُ بعد التّركيب، اما فى التّركيب، فلا يختلفُ باختلافِ مقاديرِ الأسطَقسات، و اما فيما يعرّضُ بعد التّركيب و هو المزاج، فانّ الامزجة المُعدّة لفيضان الصّور، تختلفُ بحسب ذلك، م.

يختلف باختلاف مقادير الأسطقات فى القلّة والكثرة، بقياس بعضها الى بعض اختلافًا لا نهاية له، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة. فتلك الاختلافات الغير المتناهية هى اسباب اختلاف المركّبات، فقوله: «هذه»، اشارة الى الاسطقات الاربعة وقوله: «يخلق منها ما يخلق» اشارة الى المركّبات المخلوقة منها، وقوله: «بامزجة» اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب، وقوله: «تقع فيها على نسب مختلفة» اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقات بقياس بعضها الى بعض، وقوله: «معدّة نحو خلق مختلفة» اشارة الى ان الاسطقات، أنما تصير بهذه الاختلاف معدّة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المُفارق.

والخلفة تُقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشّكل، و تنسب الى الكيفيات المختصّة بالكميات، و المراد هيئتها مبادئ تلك الهيئات الّتى هى الصور النوعية، وقوله: «بحسب المعدّيات و الثّبات و الحيوان اجناسها و انواعها»، اشارة الى المركّبات المذكورة، فلكلّ جنسٍ منها مزاجٌ جنسى، له عرضٌ بين حدّين، لا يحتملُ ذلك جنس التّجاوز عنهما، و هو يشتملُ على الامزجة النوعية بين حدّين، و كذلك المزاج نوعى على الامزجة الصّنفية، و الصّنفى على الامزجة الشّخصيّة، و هذه الامزجة، كلّها تكون بحسب النّسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقات الى بعضٍ فى المقادير.

قوله: «و لكلّ واحدٍ من هذه صورةٌ مقومةٌ، منها تنبعثُ كفيّاتُه المحسوسة، و رُبما تبدّلت الكيفيّة و انحفظت الصّورة مثل ما يعرض ان يسخن، او ان يختلف عليه الجمود و الميعان و مائتته محفوظةٌ، و تلك الصّورة مع أنّها محفوظةٌ فإنّها ثابتةٌ لا تشتدّ و لا تضعّف، و الكيفياتُ المُنبعثَةُ عنها بالخلاف، و تلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت و

. قوله: «لكلّ جنسٍ منها مزاجٌ جنسى»، لما كان المزاجُ يختلفُ بحسب اختلاف مقادير الاسطقات و فى كفيّاتها فلكلّ مزاج من امزجة الجنس و النّوع و الصّنف و الشّخص حدّا؛ افراطٍ و تفريطٍ، اذا خرج عنهما بطل التركيب، و يُسمّى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً و هو غير مُتساوٍ فيها، فعرض المزاج الشّخصى جزءٌ عرض المزاج الصّنفى، و هو جزءٌ عرض المزاج النّوعى، و هو جزءٌ عرض المزاج الجنسى، م.

الكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق، فلذلك لا تعدّ الصّور من الاعراض.»

القول: يريدُ بيان ان يفرق بين الصّور التي هي الكمالات الاولى و بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية، وأنما احتاج الى ذلك، لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة عن الكمالات الاولى^(١)، فقال: «و لكل واحد من هذِهِ صُورةٌ مقومةٌ» اي صورةٌ

١. قوله: «و أنما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة من الكمالات الاولى»، و لقائل ان يقول: هذا مُنافٍ لما صدر الشيخ، الفصل به، من ان الامزجة مُعدّةٌ نحو الصّور النوعية، فإنها حينئذٍ يكونُ صادرةً عن الصّور التي هي كمالاتٌ اولي، و يُمكن ان يُجاب عنه بأن الامزجة كمالاتٌ صادرةٌ عن صور البسيط، فإن الكيفية المُتشابهة الحاصلة، بعد تفاعل العناصر، اعني المزاج، ان قلنا أنّها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار، كما يقولها الاطباء، فظاهرُ حصولها من الصّور النوعية، و ان قلنا: أنّها حادثةٌ بعد زوال كيفياتها بالمرّة - كما يقولها الحكماء - فامكن ان يكون حصولها من واهب الصّور بتوسّط الصّور، و امكن ان يكون من الصّور، فإن ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم، و كفى هذا القدر في بيان مناسبة. و الانسب ان يُقال: أنما احتاج الى الفرق، لأن المزاج أنما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها، و لو لا المُغايرة بينها لما كان كذلك، و استدلّ على المُغايرة بثلاث حجج: الحجةُ الثالثة منها اعم، لأنّ الحجةُ الاولى، يختصّ بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليُبوسة.

و الحجةُ الثانية، يعمُ الكيفيات، فإنّ الكيف مطلقاً، يقبلُ الاشتداد و الضعف، و الصّور لا يقبلهما، لكونهما مختصّةً بالعناصر، لأنّ كيفياتها تقبلُ الاشتداد و الضعف و كيفياتُ الافلاك لا تقبلهما. و الحجةُ الثالثة، اعمُ منهما، لأنّها يشتملُ العناصر و الافلاك، او لأنّ الحجةُ الثانية، تختصّ بالكيفيات و الثالثة يعمُ الكيفيات و ساير الاعراض.

و تقرير الحجةُ الاولى: انّ الكيفيات رُبما تزولُ مع بقاء الصّورة النوعية، فإنّ الماء قد يسخن، فيزولُ البرد عنه، و قد يجمد، فيزولُ الميعان عنه، مع ان ماهيته محفوظةٌ في الحالتين، قال الامام: و هذِهِ الحجةُ، لا تتمشى في ساير العناصر، فإنّ النّار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها. قال الشّارح: ان ارادَ بقوله «هذه العناصر، لا تبقى بعد زوال كيفياتها»، أنّها لا تبقى مطلقاً، سواء كان في حال البساطة او التركيب، فهو ممنوعٌ، و ان ارادَ أنّها لا تبقى في حال البساطة، فمسلّمٌ

نوعيةً يصيرُ ذلك الواحد بها هو هو، على ما بين في النمط الاول: «منها كَيْفِيَّاتُهُ المحسوسة»، واستدلَّ على مُباينتهما بثلاث حججٍ: اثْنان و لَمِيَّة؛ الحجةُ الاولى، قوله: «و رُبما تبدلت الكَيْفِيَّة و انحفظت الصَّورة مثل ما يعرض للماء، ان يسخن» و هذا تبدلُ الفعليَّة: «او ان يختلفَ عليه الجمود و الميعان»، و هذا تبدلُ الكَيْفِيَّة الانفعاليَّة: «و مائِيَّتُهُ محفوظةٌ» و هي صورتهُ النوعية.

فاذن، فالمتبدلة غيرُ المحفوظة في الاحوال، و قول الفاضل الشارح: النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها و لا الهواء و الارض بعد زوال الميعان و الجمود عنهما ان حكم بذلك مُطلقاً فغيرُ مسلّم، و ان قيّد الحكم بحال بساطتها فمُسلّم و هو لا يقدحُ فيما قاله الشيخ، لانَّ استلزام الشئ كَيْفِيَّةً ما حال البساطة، لا يدلُّ على استلزامه اياها حال التركيب، و قول الشيخ: «و رُبما تبدلت الكَيْفِيَّة»، يدلُّ على انه لم يحكم بذلك حُكماً كلياً شاملاً للجميع، في الجميع الاحوال.

الحجةُ الثانية^(١) و هي اعمُّ من الاولى، قوله: «و تلك الصَّورة مع انها محفوظةٌ، فانها

لكن لا يلزم انها لا تبقى في حال التركيب لجواز ان يكون المُنصَّر مُستلزماً للكَيْفِيَّة حال البساطة، حتّى يلزم من انتفائها انتفائه، و لا يكونُ مستلزماً اياها حال التركيب.

و هذا الكلام عند التحقيق استفسارٌ و منعٌ على المنع، فانَّ قول الشيخ: «و لكلِّ واحدٍ من هذِهِ صورٌ مقومةٌ ينبعثُ منها كَيْفِيَّاتُها المحسوسة»، يقتضى محاولة الفرق بين صورها و كَيْفِيَّاتِها، و قول الامام: هو انَّ الحجة لا يظهرُ الا في الماء، فانَّ بقاء صورِ ساير العناصر مع زوال كَيْفِيَّاتِها ممنوعٌ، فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعضٍ مقدّماتها، م.

١. قوله: «الحجةُ الثانية»، تركيب القياس هكذا؛ الصَّور لا تشدّ و لا تضعف، و الكَيْفِيَّات تشدّ و تضعف، فالصَّور ليست بكَيْفِيَّات، و الشارحُ نبّه على المُقتدّمَتين بمثالين، و هما انَّ انساناً لا يُمكن اشدّ انسانيَّةً من الآخر، و جاز ان يكون اشدّ حرارةً، كأنه يدعى انهما بديهيَّتان، حتّى لا يتوقّف الحكم فيهما، الا على تصوّر الصَّورة و الكَيْفِيَّات، و تصوّر اللاشتداد و الضعف، كما تحقّقها.

و استدلَّ الامام على حقيقة الصغرى بانَّ الصَّور لو اشتدّت او ضعفت، فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوعُ الصَّور باقياً او لا، فان لم يبق نوعُ الصَّورة، كان ذلك بطلاناً للصَّورة لا ضعفها، ان كانت باقياً كان الضعف بزوال عرضي، فالضعف لا يكون في ذاته.

ثابتة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف»، وذلك لان انساناً لا يكون اشد انسانية من آخر، و جاز ان يكون اشد حرارة من آخر، قال الفاضل الشارح: الدليل على ان الصورة لتشتد ولا تضعف، ان القدر المعتبر في التقويم ان زال، فقد بطل المتقويم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة، بل بطلاناً لها، وان لم يزل، بل زال ما وراء ذلك، لم يكن الاشتداد في ذاته، بل في عوارضه.

ثم قال: وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات، لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية، ان زال، فقد بطلت الكيفية، وان لم يزل، لم يكن الزائل معتبراً فيها، فان صح الدليل، فقد بطلت احدي المقدمتين وان لك يصح فقد بطلت الأخرى.

واقول: معنى الاشتداد، هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه، غير قارٍ يتبدل نوعيته، اذا قيس ما يوجد منها في ان ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آئين يحيطان بذلك الآن، ويتحدد جميعاً على ذلك المحل المتقويم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه، الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالأخذ في الشدة والضعف، هو المحل، لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شك ان مثل هذا الحال، يكون عرضاً لتقويم المحل، دون كل واحد من تلك الهويات، واما الحال الذي تستبدل هوية المحل المتقويم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف، لامتناع تبدله على شيء متقويم يكون هو هو في الحالتين، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون

فقوله: «لم يكن الاشتداد في ذاته» اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة، لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت، و الا فقوله: «لا يكون ذلك انتقاصاً للصورة» مفروض في ضعف الصورة، فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن، كان المفروض اشتدادها، فاجتمع الضعف و الاشتداد في حالة واحدة وانه محال، وقد صرح بذلك في شرح.

وكذا يقال عند الاشتداد: ان بقي، كان الاشتداد في العوارض و الا لزم بطلانها، ونقض هذا الدليل بالكيف، ثم قال: فان صح هذا الدليل، بطلت الكبرى، وان لم يصح، فلا نسلم صدق الصغرى، فقوله: ان لم يصح بطلت الأخرى، تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل، بطلان المدلول، فالأولى الاقتصار على المنع، م.

الشيء هو هو و بين كونه ليس هو.

و الحجة الثالثة و هى اعم من الاوليين، تشتمل على الفرق بين الصور و الاعراض، بحسب الماهيات و هى قوله:

«هو تلك الصور مقومات للهوى، على ما علمت، و الفلكيات اعراض، و الاعراض كائنة ما كانت لواحق، فلذلك لا تُعد الصور من الاعراض».

قوله: «و ايضاً فان حركاتها بالطبع و سكواناتها بالطبع، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية».

اقول: قد ذكرنا فيما مر: ان الطبيعة هى مبدء اول للحركات و السكونات التى تكون بالطبع، و ذكر فى الموضع: ان الكيفيات المشتدة و الضعيفة التى يكون الاشتداد و الضعف فيها احد انواع الحركات، منبعثة عن الصور النوعية، فنبه ههنا على ان الصور النوعية، هى الطبائع بعينها بالذات، فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات و السكونات «طبايع»، و باعتبار كونها مقومات للهوى «صور»، و باعتبار كونها مبادئ للتغيرات فى غيرها «قوى».

قوله: «و اذا امتزجت، لم تُفسد قواها و الا فلا مزاج».

اقول: قال الشيخ فى «الشفاء»: لكن قوماً قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهباً غريباً و قالوا: ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض، تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة، و ليست حينئذ صورة واحدة، فتصير لها هوى واحدة و صورة واحدة، فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها، و منهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات، فقوله ههنا: «لم تفسد قواها» اشارة الى ابطال ذلك المذهب، و الحجة بانّه لا مزاج حينئذ، بل هو فساد ما و كون، لان المزاج انما يكون عند بقاء الممزجات باعيانها.

قوله: «بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها، حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما فى حد ما متشابهة فى اجزائها و هى المزاج».

يريدُ تحقيقَ ماهية المزاج، فالعناصرُ اذا امتزجت^(١) و تفاعلت، فلا يُمكن ان يفعل كُلّ واحدٍ منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك الآخر، لأنّ الفعل ان كان متقدماً على الانفعال، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وان كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غاليه، وان حصلاً معاً كان الشئ الواحد غالباً و مغلوباً معاً عن شئ واحد.

و كلّها محال، فاذن يفعل كُلّ واحدٍ منها بصورتِه، و يفعل في كَيْفِيَّتِه، و لا يُمكن بالعكس، لأنّ الانفعال في الصّورة يقتضي الانفعال في الكيفيّة الصّادرة عنها، اذ المعلولات تابعة لعللها و لا ينعكس، بل انما تكسر الصّور و تنكسر الكيفيات، و هناك استحيلُ العناصر في الكيفيات المتضادة المتباعدة عن تلك الصّور، حتّى تحصل بينها كيفيّة متوسطة تستبرد بالقياس الى حارّها، و تستسخن بالقياس الى باردّها، وكذلك في الرطوبة و اليبوسة، و يتشابه الجميع في تلك الكيفيّة، فتلك الكيفيّة المتوسطة هي المزاج.

فقلوه: «بل استحالت في كيفياتها»، اشارة الى حركة الاسطقسّات في الكيفيات لأنّ الكيفيّة نفسها، لا تتحرّك و لا تستحيل، بل تبدّل و محلّها يستحيل فيها، و قوله: «المتضادة» اي المتخالفة.

١. قوله: «اذا امتزجت»، العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت، تفاعلت فيكون كُلّ واحدٍ منها فاعلاً و منفعلًا، فلا يمكن ان يكون فعل كُلّ واحدٍ منها وانفعاله من حيثية واحدة، كما ذكر، بل كُلّ واحدٍ منها يفعل بصورته و يفعل بكيفيته.

و لقائل ان يقول: سيحيى ان فعل الصّورة النوعية في مادّتها بذاتها، و في غير مادّتها بتوسط الكيفيّة، فلو فعلت صورة عنصرية في كيفيّة عنصر آخر، كان بتوسط كيفيّة فيعود المحذور ضرورة الكيفيّة المتوسطة الفاعلية تكون غالبية و الكيفيّة تكون معلولة.

- لا يقال: سيقرّر ان المنغل، ليس هو الكيفيّة، بل المادّة المستحيلة في الكيفيّة.

- لا نقول: نحن نعلم بالضرورة انّ الكيفيّة تنكسر في حدّ نفسها، او لا يرى انّ الماء البارد، ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد، فاذا كان الكسر بتوسط كيفيّة كانت تلك الكيفيّة المنكسرة مغلوبة، وايضاً اذا كانت المادّة منفعة في الكيفيّة يكون الكيفيّة مغلوبة بالضرورة و حينئذ يعود المحذور المذكور، و لعلّ المحيص عن هذا بالتزام انّ كيفيّة واحدة تكون غالبية مغلوبة في حالة واحدة من جهتيه، غالبية من جهة الصّورة و مغلوبة من جهة المادّة، فتأمل، م.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التّضاد، على الحقيقى^(١) الَّذى يكونُ بين شيئين فى غاية الخلاف، لمّا كان هذا الحدّ متنا و لا للمزاج الثانى الواقع بين أسطقسات مُمتزجة، قد انكسرت كَيْفِيَّاتِهَا بحسب المزاج الاول، فاذن ينبغى ان يحملَ على التّخالف فقط، حتّى يتناولهما معاً.

وقوله: «مُتفاعلة فيها»، اى الاستحالة تكونُ فى حال تفاعل الصّور فى الكيفيّات. و قوله: «حتّى تكتسب كَيْفِيَّةً متوسطةً تَوْسِطاً ما»، اى اذا كان الحارُّ - مثلاً - عشرة اجزاء و الباردُ خمسة اجزاء، كانت الكيفيّة المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة، على نسبة الثلث و الثلثين، فلا تكون الكيفيّة متوسطةً على الاطلاق دائماً، بل تَوْسِطاً ما.

قوله: «فى حدٍّ ما مُتشابهةً فى اجزائها»، اى فى حدٍّ من الحدود الّتى لا تتناهى بين الاطراف، و ذلك الحدُّ يكونُ مُتشابهاً فى اجزاء الأسطقسات، او الكيفيّة الّتى فى ذلك الحدّ، تكون مُتشابهةً، فتكون حرارة الجزء الثّارى، كحرارة الجزء المائى، فهذا بيانٌ ما فى

١. قوله: «قال الفاضل الشارح، لو حمل هذا التّضاد على الحقيقى»، خرج المزاج الثّانى، كمزاج الذّهب الحاصل من امتزاج الزّبيق او الكبريت، عن حدّ مُطلق المزاج، لانّ مزاج الزّبيق، ليس فى غاية البُعد عن مزاج الكبريت، لتشابههما و حصولهما عن كليّات منسكرة، فلا بُدّ ان يُراد بالتّضاد التّخالف، و هذا حمل الكلام على غير مصطلح المُتكلّم ضرورةً، فانّ المُركّبات بعضها حارٌّ و بعضها بارد، و بعضها رطبٌ و بعضها يابس.

و كما انّ بين نفس السّود و البياض تضاداً و غاية خلافٍ، كذلك و بين نفس الحرارة و البرودة و الرطوبة و الثّيبوسة، ثمّ قال: حاصل الاقول فى المزجاج الى بقاء الصّور التّوعيّة و استحالة كَيْفِيَّة كُلِّ واحدٍ منهما، فيكونُ مبنياً على اثبات الاستحالة فى الكيفيّات الاربع، لكنّ الشيخ لم يبيّن الاستحالة الّا فى الحرارة و البرودة بانّ الماء الحارّ يصيرُ بارداً او بالعكس، و امّا استحالة النّار و الارض فى الثّيبوسة و استحالة الهواء الماء فى الميعان، مع انحفاظ صورها التّوعيّة، فلا.

و الجوابُ انّ تحليل المُركّبات يدُلّ على أنّها ممتزجةٌ عن العناصر فانه اذا قطر المركّب فى القرع و الانبيق حصل الارض و ماء و هواء و ذلك يدُلّ على أنّها كانت موجودة فيه و امّا النّار، فلا بُدّ منها اذ لا بُدّ من حرارة طابخةٍ للمُركّب، و هى حرارة النّار، فلمّا اشتمل المُركّبات على العناصر و لا شكّ أنّها مُتشابهةٌ الاجزاء فى الكيفيّة و لا يكونُ كذلك الّا بعد استحالتها فى جميع الكيفيّات ثبت جميع الاستحالات، م.

الكتاب، وقال الفاضل الشارح: أمر المزاج مبنئ على اثبات الاستحالة، و الشيخ لم يشبها ألاً في الحارّ و البارد.

اقول: وجود المركّبات المُتشابهة الاجزاء الّتي ليست في ميعان الهواء و جمود الارض، دليل على وجود الكيفيّة المتوسّطة بينهما، و هي لا تحصل ألاً بالاستحالة فيهما، و هيّنا بحث هو ان يُقال: أنكم حكمتُم - فيما مرّ - انّ الصّور أنما تفعلُ في سائر الموادّ بالكيفيّات الفعلية، و هيّنا جعلتم الصّور فاعلةً و الكيفيّات منفعةً، فقد ناقضتم كلامكم بوجهين؛ احدهما أنكم جعلتم الصّور هيّنا فاعلةً بذاتها، لا بتلك الكيفيّات و الثّاني أنكم جعلتم الكيفيّات الفعلية منفعةً.

و الجوابُ أنّا لم نجعل الكيفيّات انفسها منفعةً، بل المُنفعة هي المادّة، لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيّات، و ايضاً لم نجعل الصّور فاعلةً في غير موادّها بذاتها بتلك الكيفيّات.

و بيان ذلك، انّ الصّورة الثّارية - مثلاً - هي المبدأ لحصول الحرارة في مادّتها، فان انفردت، فعلت فعلها ذلك بذاتها و انفعلت المادّة عنها، فحصلت الحرارة في المادّة شديدةً، و انّ امتزج الماء بها، اثرت هي ايضاً بتوسّط حرارتها تلك في مادّة الماء الباردة بسببِ صورة المائيّة، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها، كما ذكرنا في الميل سواء، و لو كانت تلك المادّة خاليةً عن البرودة، لفعلت فيها حرارة، و فعلت ايضاً صورة الماء في المادّة الثّار مثل ذلك، حتّى استقرّت الكيفيّة المتوسّطة في المُدتين مُتشابهة.

و الدّليل على انّ الصّورة^(١) أنما تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا امتزج بالماء البارد، انفعلت مادّة البارد من الحرارة، كما تنفعلُ مادّة الحارّ من البرودة و ان لم تكن هناك صورةً مسخنةً، فاذن ظهر انّ الفاعلة هي الصّورة بتوسّط الكيفيّة، و انّ المُنفعة هي المادّة المُستحيلة في الكيفيّة لا الكيفيّة.

١. قوله: «و الدّليل على انّ الصّورة» و الدّليل على انّ الصّورة تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا اختلط بالماء، البارد، ينفعلُ كُلُّ منها عن الآخر، و انفعل البارد من الحارّ أنما هو في الصّورة المائيّة و هي مُبرّدة بالذّات، فلو لا انّ تأثيرها في البارد بتوسّط الحرارة لم ينفعل البارد منها، م.

• وهم و تنبيه •

«و لعلك تقول: لا استحالة فى الكيف و فى الصورة ايضاً، و لم يسخن الماء فى جوهره، بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته، و لا ما يظن أنه برد برد، بل فشت فيه اجزاء جمديّة مثلاً.»

القول: قد تبين مما مضى، انّ القول بالمزاج، مبنى على القول بالاستحالة، فانّ الكيفيّة المُسمّاة بـ«المزاج»، انما تتحصّل بعد استحالة الاركان، و هو ايضاً مبنى على القول بالكون، فانّ الاجزاء الناريّة المُخالطة للمركّبات، لا تهبط عن الاثير - كما مرّ - بل تكون هناك.

و كان فى المُتقدّمين من ينكرهما معاً، كانكساغورس و اصحابه القائلين الخليط، فانهم كانوا ينكرون التّغير فى الكيفيّة و فى الصورة^(١)، و يزعمون انّ الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفاً، بل هى مختلطة من تلك الطّباع و من سائر الطّباع التّوعيّة، و انما

١ - قوله: «فانهم كانوا ينكرون التّغير فى الكيفيّة و فى الصورة» القائلون بالخليط قالوا: فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم، و اجزاء على طبيعة العظم، و اجزاء على طبيعة الحنطة، و اجزاء على طبيعة الشّعير، و هكذا و هى مختلطة جداً، فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لاجذاب المُتشابهات بعضها، الى بعض أحسّ بها على تلك الطبيعة، و كذلك الكيفيّات الّتى يحدث للاجسام، ليس بطريق الاستحالة، بل لانّ الاجزاء الّتى لها تلك الكيفيّة كانت كامنة فى الجسم، فبرزت حتّى انّ الماء اذا تسخّن، لم يستحلّ فى كيفيّة بل لانّ اجزاء ناريّة كمنّت فيه، فبرزت بسبب ملاقات النّار، و آخرون زعموا انّ اجزاء ناريّة، نفذت فى الماء من الخارج، فاختلطت بالاجزاء الباردة، فاحسّ بالكلّ كأنه حارّ، انما دعاهم الى ذلك الحكم اما انكار التّغير فى الصّورة، فامتناع كون شيء عن لا شيء، فانّ اللحم - مثلاً - كان معدوماً، فكيف يكون عن لا شيء و اما انكار الاستحالة فى الكيف، فامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر، فانّ الماء لم يكن حارّاً، فكيف يصير حارّاً؟

و الجواب عن الأوّل بانّ الهوبلى، مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها أخرى بحسب استعدادها، و ليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض، و عن الثّانى بانّ الماء كان بارداً فاستعد بواسطة مجاورة النّار لزوال البرودة عنها و التّكيّف بكيفيّة الحرارة و هذا ليس ببعيد، م.

يسمى بالغالب الظاهر منها، و يعرض لها عند ملاقة الغير، ان يبرز منها ما كان كامناً فيها، فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز، و يمكن فيها ما كان بارزاً، فيصير مغلوباً و غائباً بعد ما كان غالباً و ظاهراً.

و بازائهم، قومٌ زعموا ان الظاهر ليس على سبيل «بروز»، بل على سبيل «نفوذ» من غيره فيه، كالماء - مثلاً - فإنه إنما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له، و المذهبان متقاربان، فانهما يشتركان في ان الماء - مثلاً - لم يستحل حاراً لكن الحار نازٍ تخالطه، و يفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء، و الثاني يرى انها وردت عليه من خارجه، و انما دعاهم الى ذلك الحكم، بامتناع كون الشيء عن لا شيء، و امتناعُ صيرورة شيءٍ شيئاً آخر.

فالشيع لَمَّا فرَغَ عن تقرير المزاج، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين، فان القول بالمزاج، لا يمكن مع القول بهما، و قدّم الرأى الاخير، لانه اشبه بالممكن، فقرّر اولاً مذهبهم، و هو ظاهر، ثم اشتغل بالتنبيه على فسادِه و استدّل على ذلك بخمسة امورٍ من المشاهدات.

قوله : «فان قلت ذلك، فاعتبر حال المحكوك و المخلخل و المخضخض، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه.»

اقول: هذا اول استدلاله و هو الاستدلالُ بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية، من غير وصول نارٍ غريبةٍ يمكن نفوذها في المتسخن.

ف«المحكوك»، هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله ماسةً عنيفةً، كخشبين يابستين، فان المحكوك منها، تحمى بل تحرق من غير نارٍ، و هو مما تغلب عليه الارضية.

و «المخلخل» هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلاً، كهواء الكير بالحاج النفع عليه و منع الهواء الحار من الدخول اليه، فإنه يتسخن لا محالة، و ذلك لان السخونة تستلزم التخلخل، فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام، تقتضى السخونة ايضاً.

و «المخضخض»، هو الجسم الرطب كالماء و نحوه الذي يتحرك تحريكاً شديداً فإنه

يتسخَّن أيضاً.

قوله : «واعتبر حال المُسخَّن في مستحصفٍ و في متخلخلٍ، هل يمنع الاستحصافُ نفوذ ما يسخَّنُ بالفشو فيه و على نسبة قوامه.»
القول: وهذا استدلالٌ ثانٍ و هو أنَّ المائعين المُتشابهين، اذا سُخِّنَا في اثنتين، احدهما مستحصفٌ اى مستحكمُ الجرم كالنحاس - مثلاً - و الثانى متخلخلٌ، اى متخلخلٌ فى الوضع بمعنى الاشتغال على الفرج و المُسامات الصغيرة كالخزف، فلو كان التسخَّن بنفوذ النَّار و فشوها فى المائع، لوجب ان يتسخَّن الَّذى فى المُتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين، لسهولة النَّفوذ فيه دون الآخر، و ليس الامرُ كذلك.

قوله : «و هل الامتلاء من مصمومٍ مفدومٍ يمنعُ البلاغ فى التسخَّن لمنع الفشو^(١) اذا كان لا يخرجُ منه شىءٌ يعتدُّ به يختلفُ مكانه فاشٌ يعتدُّ به.»
صمام القارورة: شدادها، فدامها: ما يوضع فى فيها، و هذا استدلالٌ ثالثٌ و هو أنَّ امتلاء الاناء المصموم، يجبُ - على تقريرِ ذلك المذهب - ان يمنع عن تسخَّن ما فيه تسخَّنًا بالغاً لامتناع دخول شىءٍ يعتدُّ به فيه الا بعد خروج شىءٍ عنه اذا لتداخل محالٌ و ليس كذلك.

قوله : «واعتبر حال القماقم الصياحة.»

القول: هذا استدلالٌ رابعٌ و هو أنَّ القمقمة اذا ملئت ماء، و سُدَّ رأسها شدًّا مُحكماً، و وضعت على نارٍ قويَّةٍ فانَّها تنشقُّ بعد صيرورة اكثر مائها ناراً، و تصيح صيحةً عظيمةً هائلةً، تنفر عنها الدَّواب و البهائم، و هى من حيل المُتَحارِبين، فحدوثُ السَّخونة، و النَّار داخلها مع امتناع دخول النَّار فيها و خروج الماء منها يدلُّ على الاستحالة و الكون معاً.

قوله : «وأنظر ما بال الجمد يبردُ ما فوقه و الباردُ من اجزائه لا يصعد لتقله.»

وهذا استدلالٌ خامسٌ وهو انَّ الجمدَ يبرِّدُ ما وضع فوقه، والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطَّبع، ولا قاسرها هناك، فاذن هو الاستحالة، وقول الفاضل الشارح: انَّ الجسم البارد بالطَّبع، اذا وضع فوق الجمد فلعلَّه يتبرَّدُ بالطَّبع، مردودٌ لانه يقتضى ان يتبرَّد مثله من غير وضع على الجمد، مثل تبرِّده.

• وهمٌ و تنبيهٌ •

«او لعلَّك تقول: انَّ النَّارِيَّةَ كامنةٌ يبرزُها الحكِّ والخضخضة، من غير تولّد سخونةٍ ولا نارِيَّة.»

هذا هو المذهب الآخر، وهو القول بالكمون والبروز، وأنما اقتصر على الحكِّ والخضخضة^(١)، لأنَّ كونَ النَّارِ فيما يغلب عليه الباردان بالطَّبع اغرب. وقال الفاضل الشارح: وذلك لأنَّ لَهُم ان يقولوا: الهواءُ حارٌّ بالطَّبع وتأثير الخلخلة فيه، تصفيتهُ عمّا يخالطهُ من الارض والماء، حتّى تظهر كفيّتهُ ولا تلزم على ذلك استحالةٌ.

قوله: «فهل يسعك ان تصدّق بوجود جميع النَّارِيَّةِ المُنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلةٌ لبقيةٍ منها فاشيةٌ في ظاهرِ الجمرة وباطنهُ وتحسّ فاشيةٌ في جميع جرم الرّجاج الذائب عند استشفاف البصر، فلو لم يكن في الخشب من النَّارِيَّةِ إلّا الباقي فيه عند التّججّر، لكان لا يسعك ان تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزُهُ رضى ولا سحق، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمونٌ وبروزٌ، لكان اكثر الكامنُ برز وفارق، ثمّ الكلام بعد هذا طويلاً.»

نبّه على فساد هذا المذهب، بأنَّ النَّارِيَّةَ الكثيرة الّتى تنفصلُ عن خشبة الغضا، منها ما

١ - قوله: «وأنما اقتصر على الحكِّ والخضخضة»، وما ذكر الخلخلة، كما ذكر في بيان ابطال المذهب الأوّل، لأنَّ الكمون والبروز فيهما اغرب. وقال الامام: لأنَّ الحاجة الى القول بالكمون أنما كان فيهما، لأنهما يسخّنان جسماً بارداً وهو الماء والارض، وأما الخلخلة، فإنّها تسخّن الهواء وهُم غير محتاجين الى الكمون فيه، لأنَّ الهواء حارٌّ يصفو بالخلخلة عمّا يخالطهُ من الارضية والمائية، فيكون فعل الطّبيعة في الحرارة اقوى، ولا خفاء في انّ هذا التّوجيه أولى، م.

ينفصل ويبقى فى ظاهر جمرها و باطنها، ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون، غير محرقة اياها، وكذلك التآريّة الفاشية فى الزجاج الذائب، لو كان قبل ذلك فى الزجاج موجوداً، لكان مُبصراً كما كان بعد البروز مبصراً، اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه و الاحساس بما فى باطنه، بل لو لم تكن فى الغضا الآ التآريّة الباقية بعد التجمر، لامتنع التصديق بوجودها بالفعل، فيه وجوداً لا يبرزه الرضّ و السحق و لا يدرك باللمس و النظر فكيف يُمكن ان تصدّق بوجود جميع تلك التآريّة التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟

و المراد من قوله: «ثم الكلام بعد هذا طويل»، انّ لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر ما يردّ عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل، بيانات لكن لما كان فيما اوردناه كفاية، كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى طويلاً.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ حرارة الادوية الحارّة كالفرفيون، انما تكون لكثرة الاجزاء التآريّة التى فيها مع أنّها غير ظاهرة للحسّ عند السحق و الرضّ، فلم لا يجوز ان يكون هيئتها مثله؟

فان قيل: ليس فيها اجزاء ناريّة لكنّها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصيّة، كان قولاً بأنّها تسخن بالخاصيّة لا بالكيفيّة، و هذا خلاف ما قالته الاطباء. و الجواب انّ الاجزاء التآريّة التى فى الفرفيون، انما لا تظهر الحسّ لكونها منكسرة الكيفيّة للمزاج، فان قالوا بمثلها ناقضوا مذهبهم، و الآ لزمهم ما مرّ.

• نكتة •

«اعلم انّ استضاءة النار الساترة لما وراها، انما يكون ذلك لها اذا علقّت شيئاً ارضياً ينفع بالضوء عنها، و لذلك الاصول الشعل و حيث النار قويّة هى شفافة لا يقع لها ظلّ، و يقع لما فوقها ظلّ عن مصباح آخر.»

اقول: يريدُ بيان انّ النار المرئية، ليست ببسيطة^(١)، و البسيطُ شفافة لا لون لها،

١ - قوله: «يُريدُ بيان انّ النار المرئية ليست ببسيطة»، حاصله انّ النار الصّرفة، شفافة غير مرئية، و انما تكون مرئية ملونة لتعلّقها بأجزاء ارضيّة تستضيء بضوئها، فهيئنا دعويان: اما

فالمراد باستضاءة النار شعلتها، وقيدتها: «الساترة لما وراها»، ليستدل بذلك على كونها مُشملة على اجزاء ارضية، ثم ذكر علّة كونها مُستضيئة وهو ان فعل الاجزاء الارضية عنها بالضوء، فنبّه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها. ثم استدلّ على ذلك ايضاً بان النار القويّة المتمكنة من الاحالة الشّامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشّعل، وحيث تكون النار قويّة من سائر اجزائها، أنّما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها، ثم قال: «و يقع لما فوقها ظلّ»، اى لرأس الشّعلة.

قوله: «و ربما كان انفراجُهُ و تحجُّمُهُ و انتشارُهُ اكثر من حجم الشّفاف، حتّى لا يكون لقائل ان يقول: ان الشّفيف للانتشار و خلافهُ لاستحداد الصّنوبريّة، مُستحصفهُ النار.» هذا جوابٌ عن سؤال ذكرهُ بعده، وهو ان يقال: لعلّ الشّفيف و عدم الظلّ في اصول الشّعل، كانا لانتشار اجزاء الناريّة و تفرُّقها هناك، و عدم الشّفيف و الظلّ فيما فوقهُ لاكتنازها و اجتماعها و ذلك لان شكل الشّعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً، فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط و تجتمع في رأسه. و اجاب بانهُ ربما لا يكون شكلهُ كذلك، بل كان بالعكس، فكان انفراجُ رأس الشّعلة و تحجُّمهُ، اى عظمهُ و انتشارُهُ اكثر من حجم الشّفاف الّذى هو اصلُها، و مع ذلك، يكون الشّفيف و عدم الظلّ في الاصل، دون الرّأس.

قوله: «فبيّن من هذا، ان النار البسيطة شفافة كالهواء.»
فهذا هو التّتيجه لما مضى.

قوله: «و اذا استحال اليها النار المركّبة الّتى تكون منها الشّهب استحالة تامّة شفت،

الأولى فلان النار حيث تكون قويّة متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها، كما تكون في اصول الشّعل، تكون شفافة لا ظلّ لها، و اما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكّن من احالة الاجزاء الارضية، كما في رأس الشّعلة يقع لها ظلّ و الظلّ أنّما يكون للجسام الارضية، م.

فَظَنَ أَنَّهَا طَفَنَتْ.»

اقول: المُتَحَلِّل اليابس المُتَصَعِّد لا كِتْسَاب الحرارة^(١)، اعنى الدُّخَان المُرتَفَع من الارض، اَمَّا يعلو البخار، لانَّ اليابس اَكْثَرُ حَفْظاً لِلْكِيفِيَّةِ الفَعْلِيَّةِ وَاَشَدُّ اَفْرَاطاً فِيهَا لِذَلِكَ.

١ - قوله: «الْمُتَخَلِّلُ الْيَابِسُ الْمُتَصَعِّدُ لَا كِتْسَابَ الْحَرَارَةَ»، لَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيمِ مَقْدَمَتَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْحَرَارَةَ إِذَا غَلَبَتْ فِي الْجِسْمِ الرُّطْبَ كَالنَّارِ فِي الْمَاءِ، فَمَا ارْتَفَعَ مِنْهُ يُسَمَّى «بَخَاراً» وَإِذَا غَلَبَتْ فِي الْجِسْمِ الْيَابِسِ كَالنَّارِ فِي الْحَطَبِ، فَمَا ارْتَفَعَ مِنْهُ يُسَمَّى دَخَاناً، فَالْبُخَارُ أَجْزَاءُ لَطِيفَةٌ مَائِيَّةٌ تَلْفُفُ بِالْحَرَارَةِ فَتَصَاعِدُ مُخْتَلِطَةً بِأَجْزَاءِ أَرْضِيَّةٍ هَوَائِيَّةٍ، وَالدُّخَانُ أَجْزَاءُ أَرْضِيَّةٌ تَلْفُفُ بِالْحَرَارَةِ مُخْتَلِطَةً بِهَا.

الثَّانِيَةُ أَنَّ الْبُخَارَاتِ لِنَظْمِهَا، لَا تَصْعَدُ إِلَى غَايَةِ كُرَةِ الْهَوَاءِ، بَلْ تَقْفُ دُونَهَا فَلَا بُدَّ مِنْ هَوَاءٍ لَا بَخَارَ فِيهِ، لَكِنْ مِنْهُ مَا يَلِي كُرَةَ النَّارِ فَيَكُونُ حَارّاً بِحَرَارَةِ النَّارِ، وَمِنْهُ مَا لَا نَارَ فِيهِ، وَمَا فِيهِ الْبُخَارُ فَمِنْهُ مَا يَجَاوِرُ الْأَرْضَ وَيَسْرِي إِلَيْهِ سَخُونَةُ الْأَرْضِ، وَفِيهِ أَيْضاً أَجْزَاءُ هَبَائِيَّةٌ أَرْضِيَّةٌ يَسْتَضِيءُ بِأَضْوَاءِ الْكَوَاكِبِ وَيَتَسَخَّنُ، وَمِنْهُ مَا لَا يَسْرِي إِلَيْهِ سَخُونَةُ الْأَرْضِ وَلَا يَكُونُ فِيهِ إِلَّا مُحَضُّ الْبُخَارِ الَّذِي هُوَ أَجْزَاءُ مَائِيَّةٌ، فَيَكُونُ ثَمَّةَ بَرُودَةٍ عَظِيمَةٍ فَلِهَذَا كَانَ لِلْهَوَاءِ أَرْبَعَ طَبَقَاتٍ؛ طَبَقَةُ الْهَوَاءِ الْحَارِّ بِالنَّارِ، وَطَبَقَةُ الْهَوَاءِ الصَّارِفِ، وَطَبَقَةُ الْبَارِدَةِ الَّتِي يَنْزِلُ مِنْهَا الْمَطَرُ وَالثَّلْجُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَطَبَقَةُ الْمَجَاوِرَةِ لِلْأَرْضِ. ثُمَّ الدُّخَانُ إِذَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ، يعلو الْبَخَارَ لِأَنَّهُ حَفِظَ لِلْحَرَارَةِ الْمُصْعَدَةِ أَكْثَرَ، فَإِذَا بَلَغَ الطَّبَقَةَ الْحَارَّةَ مِنَ الْهَوَاءِ وَقَعَ فِيهِ شَعْلَةٌ مِنَ النَّارِ وَانْعَكَسَتْ إِلَى آخِرِهِ فِي سَمْتِهِ أَيْنَمَا وَقَعَ فَيَرَى كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ أَنْقَضَ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِ«الشَّهَابِ»، وَإِذَا اسْتَحَالَ مَا فِيهِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَرْضِيَّةِ نَاراً، صَارَتْ شَفَافَةً وَغَابَتْ عَنِ الْحَسِّ فَظَنَّ أَنَّهَا انْطَفَتْ، فَانْطَفَاءُ النَّارِ يَقَعُ عَلَى وَجْهَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا هَذَا وَهُوَ أَحَالَةُ النَّارِ الْأَجْزَاءِ الْأَرْضِيَّةِ الَّتِي تَلَقَّتْ هِيَ بِهَا نَاراً، فَيَزُولُ الضَّوُّ وَيَصِيرُ شَفَافَةً، وَالثَّانِي اسْتِحَالَةُ النَّارِ هَوَاناً وَانْفِصَالُ الْأَجْزَاءِ الْأَرْضِيَّةِ عَنْهَا وَهُوَ السَّبَبُ الْأَكْثَرُ فِي انْطِفَاءِ النَّارِ عِنْدَنَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «الَّذِي كُلَّمَا قَوِيَتْ النَّارُ قَلَّ»، فَتَنْبِيهُ أَيْضاً عَلَى أَنَّ النَّارَ فِي نَفْسِهَا شَفَافَةٌ لِأَنَّ الدُّخَانَ أَجْزَاءُ أَرْضِيَّةٌ، وَكُلَّمَا كَانَ الدُّخَانُ أَقَلَّ، كَانَ الضَّوُّ وَالْحَمْرَةُ اللَّهْبِيَّةُ أَقَلَّ فَالضَّوُّ أَمَّا يَحْصُلُ بِسَبَبِ مَخَالَطَةِ الْأَجْزَاءِ الْأَرْضِيَّةِ نَاراً.

وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ صَرَّحَ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعٍ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ بِأَنَّ النَّارَ الْقَوِيَّةَ يَجْعَلُ الْأَجْزَاءَ الْأَرْضِيَّةَ نَاراً، وَهَذَا مُخَالَفٌ لِمَا قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الْأَطْرَافَ لَا يَكُونُ مِنَ الْأَطْرَافِ، م.

فاذا بلغ الجوَّ الاقصى العارَ بالفعل، لُبَّعِدِهِ عن مجاورة الماء و الارض و مخالطة ابخرتهما و قُرْبُهُ من الانير، اشتعل طرفه العالى أولاً، ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره، فرأى الاشتعال مُمتدّاً على سمت الدّخان الى طرفه الآخر و هو المُسمّى بـ«الشّهاب»، فاذا استحات الاجزاء الارضية ناراً صرفةً، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة، فظنَّ أنّها طفت، فليس ذلك بطفو.

قوله: «و لعلّ ذلك من اسباب طفوها احياناً عندنا»

اقول: و هو اذا القينا شريحةً فى تنور - مثلاً - مشتعلاً مسعّراً، صارت النّار فيه شفّافة لقوّتها، فانّ الشّريحة تشعلُ ثم تنطفئ.

قوله: «و الاشبهُ انّ اكثر السّبب فى ذلك عندنا، استحالة النّاريّة هوائاً و انفصال الكثافة الارضية دُخاناً، الَّذى كُلّما قويت النّار قلّ، لانّها تكون اقدر على احوالة الارضية بالتمام ناراً، فلم يبق ما يكون دُخاناً بقائه فى النّار الضّعيفة»

اقول: و ذلك لانّ النّارَ عندنا، تكونُ فى اكثر ضعيفةً لاحالة اضدادها بها، فتتحيلُ هواءً، و تنفصلُ الارضية عنها دُخاناً، ثم يبين حال احوالتها الارضية بحسب قوّتها و ضعفها.

قوله: «و هذه النّكتة غير مُناسبةٍ بحسب النوع للغرض، و مُناسبةٌ بحسب الجنس»

اقول: الكلامُ كان فى المُركّبات و سببها فى المزاج، و انجزّ الى ابطال المذاهب المُخالفة لذلك، و هذا البحث لا يُناسبُهُ من حيث تعلّقه بالمزاج و التّركيب، و يُناسبُهُ من حيث تعلّقه بالعناصر الّتى هى اصولُ التّركيب و المزاج، فكان مُناسباً بحسب الجنس دون النوع^(١) و كان الاصوب ان يقول: و هذه النّكتة غير مُناسبةٍ بحسب الصّورة و مُناسبةٌ

١ - قوله: «فكان مُناسباً بحسب الجنس، دون النوع»، أمّا يكون كذلك لو كان العنصرُ جنساً للجسم المُركّب و ليس كذلك، فلهذا قال: و الاصوّ أنّها غير مُناسبةٍ بحسب الصّورة، لانّ صورة المُركّب، غيرُ مُناسبةٍ لصورة البسيط، مُناسبةٌ بحسب المادّة، لاشتراكها بين الاجسام البسيطة و المُركّبة العنصريّة، على انّ الامر فى ذلك سهلٌ لأنّا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن

بحسب المادة والغرض من ايراد هذا «التكته»، هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر، غير مرئية هو لبساطتها.

* تنبيه *

«انظر الى حكمة الصانع بدء، فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتى، واعد كل مزاج نوع، وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لايخرج الانواع عن الكمال، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة.»

القول: الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل، عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي، فانه قال في المختصر الموسوم بـ «عيون المسائل» بهذه العبارة: حكمة البارئ - تعالى - في الغاية، لانه خلق الاصول و اظهر منها الامزجة المختلفة، و خص كل مزاج بنوع من الانواع، و جعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، و جعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة، فالاصول هي الأسطقات الاربعة، و اخرج الامزجة عن الاعتدال، هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر.

و أما قال: «اقربها من اعتدال الممكن»، لان الاعتدال الحقيقي عنده، ليس بوجود، و في قوله: «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس، اذ جعل نسبتها الى المزاج، نسبة الطائر الى وكره.

و اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات و استقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مثالها الى مبدئها الواحد، بسببها تستحق لان يفيض عليها صورة، او نفساً تحفظها، فكلما كان الانكسار اتم، كانت النسبة اكمل، و النفس الفائضة بمبدئها اشبه.

و اعترض الفاضل الشارح، على قول الشيخ: «و اعد كل مزاج لنوع»، بان كل مزاج اتم يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره، و استشهد بقوله في النمط الخامس: «و ان وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم، ليس بفعل الفاعل، بل لذاته».

و القول: موجد الشيء، هو الموجد لصفاته الذاتية، فان فاعل السواد، هو الذي فعله

لونا، واما قولهم: تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل، فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشيء، بل أنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء و ليست بفعل فاعل مبين لهما، فإن بعض الصفات محتاجةً معهما الى غيرهما.
و اعترض ايضاً على قوله: «و اقربها من الاعتدال»^(١) الممكن، مزاج الانسان، بأن

١ - قوله: «و اعترض ايضاً على قوله و اقربها من الاعتدال»، قال الامام: كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلياً كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكمل. و قد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع، و اخرجها من الاعتدال القلب فوجت ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب.

اجاب بأن الشيخ قال: تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة، و كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة، بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي يتقرب الاجزاء الخفية و الثقيلة فيها من التساوي، و هي اول ما يتعلق النفس بها، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها، ثم يسائر الاعضاء على حسب الحاجة، و هذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه «القانون» ان الروح و القلب، احرم في البدن؛ حاراً جداً مايلان الى الافراط، و الخفيان غليان على الارواح، فالقول بقرب الثقيل و الخفيف فيها الى التساوي مما ينافيه قطعاً.
بل الحق في الجواب، ان كلام الشيخ في الاعتدال التوعى، لا في الاعتدال العضوي فإن تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير، و ذلك لا يتم الا باعضاء آلية.
فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء، بل هو مزاج جميع البدن اعني امزجة الاعضاء، و ذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الأخر.

و اما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب، فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه، لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال، و الاستكمال به انما يكون بالاعمال و الحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب.

- فان قلت: لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلياً كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل و الصورة الفاضلة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مرّ وجب ان يكون الصورة الفاضلة على الجلد اكمل الصور لأنه اعدل الاعضاء و ليس كذلك.

- فنقول: ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة، و مجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع

لونا، واما قولهم: تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل، فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشئ، بل أنها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ و ليست بفعل فاعل مباین لهما، فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما.
واعترض أيضاً على قوله: «و اقربها من الاعتدال»^(١) الممكن، مزاج الانسان، بان

١ - قوله: «واعترض أيضاً على قوله و اقربها من الاعتدال»، قال الامام: كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكمل، و قد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع، و اخرجها من الاعتدال القلب فوجت ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب.

اجاب بان الشيخ قال: تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة، و كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى ان يكون اعدل الامزجة، بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الخفية و الثقيلة فيها من التساوى، و هي اول ما يتعلق النفس بها، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها، ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة، و هذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه «القانون» ان الروح و القلب، احرم ما في البدن؛ حاراً جداً مايلان الى الافراط، و الخفيان غلبان على الارواح، فالقول بقرب الثقيل و الخفيف فيها الى التساوى مما ينافيه قطعاً. بل الحق في الجواب، ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي، لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير، و ذلك لا يتم الا باعضاء آلية.

فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء، بل هو مزاج جميع البدن اعني امزجة الاعضاء، و ذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر.
و اما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب، فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه، لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال، و الاستكمال به انما يكون بالاعمال و الحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب.

- فان قلت: لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل و الصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مرّ وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء و ليس كذلك.

- فنقول: ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة، و مجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع

المباحث الطَّبيَّة، شهدت بأنَّ اعدلَ الاعضاءِ جلدُ الاصابع، و اخرجها عن الاعتدال القلب، فكان ينبغي ان تتعلَّق النَّفْسُ بتلك الجلدة لا بالقلب.

و اقول: كونُ جلد الاصابع اعدل الاعضاء، لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق، فإنَّ الاعضاء، من حيث هى اعضاء، ليست بقريبةٍ من الاعتدال، لغلبة الجُزئين الثقلين عليها، وايضاً ليست الاعضاء ممَّا تتعلَّق بها النَّفْسُ أولاً، و المزاج المُستعدَّ لقبول الصَّورة الحيوانية - فضلاً عن الانسانية - ليس هو مزاج الاعضاء، بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجراء الثَّقيلة والخفيفة فيها من التَّساوى.

فهى أوَّلُ شىءٍ تتعلَّقُ النَّفوسُ به، ثمَّ تلك النَّفوسُ لاحتِاجٍ بسببِ محافظةٍ تلك الارواح و اكمالها الشَّخصى والنَّوعى أوَّلاً الى عضوٍ يحصرُ^(١) تلك الارواح و يمنعها عن التَّفَرُّق و هو القلب، ثمَّ الى عضوٍ يغذيها و هو الكبد، و الى عضوٍ يعدُّها، لان تصير مبدئاً للحسَّ والحركة و هو الدِّماغ، ثمَّ الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضوٍ بحسب حاجاتها فى افعالها المُختلفة المُترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة و غيره، فيتمَّ بجميع ذلك التَّشخيص على التَّفصيل المذكور فى كُتُب الطَّبِّ.

فهذا و امثاله، ليس ممَّا يخفى على الناظر فى كُتُبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً، فما له من نورٍ.

ذلك من ان يكون المُمتزجُ محلاً لتصرُّف الصَّورة و تأثيراتها، و العضو ليس كذلك، م.

١ - «يحضن»، خ.

النَّمطُ الثَّالِثُ

فى النَفْسِ الارْضِيَّةِ وَ السَّمَاوِيَّةِ (١)

١ - قوله: «النَّمطُ الثَّالِثُ فى النَفْسِ الارْضِيَّةِ»، للنَفْسِ الارْضِيَّةِ معنى، و للنَفْسِ السَّمَاوِيَّةِ معنى آخر، و اسمُ النَفْسِ مقولٌ عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي و ان اشتركا فى معنى واحد و هو كمالُ اَوَّلِ لجسمٍ طبيعيٍّ، لكنَّهُ ليس معنى النَفْسِ و اَلَّا لزم ان يكون صور البسايط و المعدنيَّات نفوساً.

و ليس كذلك، فلهذا لم يعنون النَّمط بالنَفْسِ مطلقاً، بل فصلَ الى النَفْسِ الارْضِيَّةِ و النَفْسِ السَّمَاوِيَّةِ، اما النَفْسِ الارْضِيَّةِ، هى كُلُّ نفسٍ فى الارض من الثَّبات و الحيوان و هى كمالُ اَوَّلِ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذى حيوة بالقوة.

اما الكمال، فهو ما يتمُّ به التَّوَع فى ذاتِهِ او صفاته، اما فى ذاتِهِ فكصورة السَّيرير، فانه كمالٌ للخشب السَّيريرى، لا يتمُّ السَّيرير اَلَّا بها، و اما فى صفاته، فكالحركة فانها كمالٌ للجسم المتحرِّك لا يتمُّ اَلَّا بها، و الكمالُ الاوَّلُ ما يتمُّ به التَّوَع فى ذاتِهِ، او يقال: ما يصيرُ به التَّوَع نوعاً بالفعل و هو المتنوع على ما مرَّ، و الكمالُ الثَّانِى يتبعُ التَّوَع من عوارِضِهِ، فالكمالُ الاوَّلُ يتوقَّفُ الذَّات عليه، و الكمالُ الثَّانِى يتوقَّفُ على الذَّات و قد يُطلق الكمالُ الاوَّلُ على معنى آخر و هو كمالُ ثانيٍ يترتَّبُ عليه كمالُ آخر كالحركة.

و اما الجسم فالمراد به الجنس اى الطَّبيعَة الجسْمِيَّة المجرَّدة عن الفصل و هى المادَّة. و ليتذكَّر انَّ الذَّاتى قد يؤخذ بشرط لا شىءٍ اعنى وحدَهُ و هو المادَّة، و بهذا الاعتبار يكون جزئاً للتَّوَع، و قد يؤخذ لا بشرط شىءٍ و هو ان يكون مبهماً محتملاً لانَّ يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس، و ان كان متعيناً متحصلاً بنفسِهِ فهو التَّوَع، اذا تذكرت هذا.

فنقول: لا شكَّ انَّ الثَّبات و الحيوان، ليس مجردُ طبيعة الجسم، بل جسمٌ قد انضمَّ اليه امرٌ صار به نباتاً او حيواناً: فذلك الامرُ له اعتباران: احدهما اَنَّهُ صورةٌ و جزءٌ للجسم الثَّباتى او الحيوانى، و بهذا الاعتبار يكونُ جسم الثَّبات و الحيوان مادَّة، و ثانيهما اعتبار اَنَّهُ كمالٌ، فانَّ الجسم من حيث اَنَّهُ جسمٌ طبيعةً ناقصةً، و اما كملت و تَمَّت بانضمام ذلك الكمال، لكن لم يعرف ذلك

الامر باعتبار أنه صورة لأن الصورة يوهم أن يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما فى النفس الانسانية، وأما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها وحصلها ذلك الكمال، فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لا مادة.

ثم إن عرفنا أن النفس كمال، فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها، بل من حيث اضافتها الى البدن، فلذلك يؤخذ البدن فى حدّها، كما يؤخذ البناء فى حدّ الباني وإن كان لا يؤخذ فى حدّه من حيث هو انسان، فلذلك صار النّظر فى النفس من العلم الطّبيعى، وإن حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بحثاً آخر.

وأما الطّبيعى، فهو ما يقابل الصناعى، وأما الآلى، فيجوز رفعه على أنه صفة كمال، أى كمال أول آلى ذو آلة، ويجوز جره على أنه وصف لجسم، أى جسم مشتمل على الآلة، والثانى أظهر، وإياً ما كان، فليس المراد بالآلى، اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية والنّامية والجاذبة والماسكة وغيرها، فإن آلات النفس بالذّات القوي، وتوسطها، الاعضاء.

وأما ذى حيوة بالقوة، فليس معناه أن الجسم يكون حياً، فإن الثّبات ليس بحى، بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن أن يصدر بتوسطها افاعيل الحياة من التّغذية، والتّنمية، وتوليد المثل، والادراك، والحركة، وأما قال: «بغير توسطها»، لأن التّلق وهو ادراك الكلّيات ليس بتوسط الآلة بل بالذّات، وهذا مفهوم الحدّ، وأما احترازاته، فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس.

وقوله: «لجسم طبيعى»، احتراز عن صور الاجسام الصناعيّة، وقوله: «آلى»، احتراز عن صور البسائط والمعدنيّات، لأنّها وإن كانت كمالات اوليّة لاجسام طبيعيّة، لكنّها غير آلية.

وأما قوله: «ذى حياة بالقوة»، فليبان الاحتراز به مقدّمة وهى أنّهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أنّ لكلّ فلك من الافلاك نفساً، ومنهم من يرى أنّ النفوس للافلاك الكلّية، و الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها، وإذا تمهّد هذا فنقول: النفوس الفلكيّة، يخرج من التعريف، بقيد الآلى على المذهب الأوّل، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه، وأما على المذهب الثّانى، فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد، ليخرج على المذهبين، فإنّها وإن كانت كمالات اوليّة لاجسام، لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة، بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائماً بخلاف النفوس الحيوانيّة، فإنّ كلّ فعل يفرض، فقد يكون بالقوة للحيوان، فليس الحيوان

أما فصل النفس الى الارضية و السماوية، لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد، بعد

دائماً في التنمية، و لا في التغذية، و لا في التوليد، و لا في الادراك و الحركة.

— لا يقال: ان أريد بافاعل الحياة الافعال التي لا يتم أآ بالحياة، فلا يكون التغذية و التنمية و توليد المثل منها، و ان اريد افعال الاحياء و ان لم يتوقف على الحياة، فان كان المراد جميع افعال الاحياء، خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية و غير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية، و ان كان المراد بعضها، دخل في التعريف صور المعدنيات و البسايط، لأنها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء.

— لأننا نقول: المراد بعض الافعال، فكأنه أشار اليه بقوله: «ما يصدر من افاعل الحياة»، و صور البسايط و المعدنيات خارجة بقيد الآلة.

و أما النفس السماوية، فهي كمال أول لجسم طبيعي، ذي ادراك و حركة يتبعان تعقلاً كلياً سنين ان للنفس الفلكية تعقلاً كلياً يستتبع ادراكاً جزئياً و ارادةً جزئيةً في جرم الفلك، و هذا التيد يخرج النفس الارضية، لأن المراد جسمٌ طبيعيٌ ذي ادراك و حركة دائماً لأنه في مقابله في الجملة و ليس كذلك النفس الارضية، و أما حذف عن التعريف الأولى ليستقيم على المذهبين. قال الامام في «الملخص»: زعم المحققون أنه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة، لأنه ان فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل و الطبيعة نفساً، و ان فسرناها بما يفعل بالقصد، خرج عنه النفس النباتية و ان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات، يخرج عنه النفس الفلكية، فالنفس لا تكون مقولةً على النفوس الثلاثة أآ بحسب الاشتراك اللفظي.

و اقول: أنا نشاهد اجساماً يغتذى و ينمو و يولد المثل، و اجساماً يدرك و يتحرك بالارادة دائماً او ليس بدائم و ليس ذلك لجسميتها، فبقي ان يكون لها مبادٍ غير جسميتها، و لا شك ان تلك المبادي، مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة، فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة، كان على سبيل الاشتراك لا محالة.

و أما أنه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة، فذلك منظور فيه، و قد صرح الشيخ في «الشفاء» بأن كل ما يكون مبدئاً لصدور افاعل، ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة، فأنما تسميه نفساً فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلاثة، لأن مبدأ افاعل كذلك أآ ان يكون مبدأ افاعل لا على وتيرة واحدة و هو النفس الارضية، او يكون مبدأ افاعل على وتيرة واحدة، لكن لا يكون عادمة للارادة و هو النفس السماوية، م.

اشتراكهما فى معنى، فالمعنى المشترك قولنا: كمالُ أوّلُ لجسم طبيعى، أما الكمال الأوّل، فقد مرّ بيانه، وأما الجسم ههنا فيمعنى الجنس المادّة، وأما الطّبيعى، فما يقابلُ الصّناعى. والمعنى الذى ينضافُ الى ذلك، فيتحصّلُ النّفس الارضية، مُتناوِلَةً لِلنّفوس النّباتية و الحيوانية و الانسانية، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعىٍّ آلى: ذى حياةٍ بالقوّة، و معناه كونهُ ذا آلاَتٍ يمكنُ ان يصدر عنها بتوسّطها و غير توسّطها، ما يصدرُ من افاعل الحياة الّتى هى «التّغذى»، و «النّمو»، و «التّوليد»، و «الادراك»، و «الحركة الارادية»، و «التّلق».

و المعنى الذى ينضافُ الى ذلك، فتتّحصّلُ النّفس السّماوية، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعىٍّ: ذى ادراكٍ و حركةٍ و تتبعان تعقلاً كليّاً حاصلًا بالفعل.

• تنبيه •

«ارجع الى نفسك^(١) و تأمّل هل اذا كنتَ صحيحاً، بل و على بعض احوالك غيرها،

١ - قوله: «ارجع الى نفسك»، أراد بيان وجود النّفس الانسانية، و هى الّتى يُشيرُ اليها كلّ واحدٍ بقوله: أنا فكما ان لكلّ جسمٍ من الاجسام شيئاً وراء ذلك الجسم، هو مصدرُ آثاره و افعاله كذلك لبدن الانسان شيءٌ وراء البدن و الاعضاء يعيّرُ عنه بقوله: أنا، و ذلك لانّ كلّ واحدٍ منا يدرك نفسه، و المدرك شيءٌ غير البدن، و كذلك المدرك غير البدن و اجزائه، فوجب القطعُ يكون النّفس غير البدن و اجزائه.

أما المقدّمة الاولى، فنّبّه عليها فى اول التّنبّهات باربع حالات؛ الاول، ان يكون له فطنةٌ صحيحةٌ سواء كان صحيح المزاج او لا، فاذا رجع نفسه فى هذه الحالة، لم يشك فى أنّه مدرك لها مثبتٌ ايّاها.

الحالة الثّانية، ان يتعطّل حواسّه الظّاهرة و هو حالة النّوم، فإنّ النّائم يدرك نفسه حتّى اذا صبح باسمه تنبّه.

الحالة الثّالثة، ان يخلّ حواسّه الظّاهرة و الباطنة و هو حال السّكر، فإنّ السّكران لا يغيب عن ذاته. - فان قلت: النّائم فى نومه و السّكران فى سكره لا يعرفان نفسيهما و ألاّ لتذكّر ذلك عند اليقظة و الافاقة.

- اجاب بقوله: «وان لم يثبت تمثّله لذاته فى ذكره»، اى كلّ من النّائم و السّكران يعقلان ذاتهما،

ألا أنه ما يبقى على ذكره، ففي هذه الحالات الثلاث، يدرك ذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره.

الحالة الرابعة، ان لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر اجزائها و لا يتلامس اعضائها بل يكون الاعضاء مُنفردة و معلقة في هواء طلق. فاعتبر كونه في أول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره، و كونه صحيح المزاج و العقل، لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه، و كونه بحيث لا يبصر اجزائها و لا يتلامس اعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء، و في هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء و لا شك أن في هذه الحالة يثبت ذاته، فاذن أول الادراكات لكل أحد هو ادراك نفسه غير زائل عن انتباهها، و هو مشتمل على ادراكين بديهيين: تصوّر نفسه، و التصديق بأنه موجود و كما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد أو رسم لم يكن ان يثبت هذا بحجة او برهان.

قال الامام: حاصل كلامه في هذا الفصل، يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلاً، ثم أنه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان، و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها، و أيضاً لم يبين أنه و ان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه اولاً، فيجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث.

فنقول: يشبه أن لا تكون تلك القضية اولية لأننا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية و هي أنا ندرك انفسنا حال النوم و السكر و عند انفراج الاعضاء، و عرضنا على العقل ايضاً أن الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية، بل الانصاف أنا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة.

أما أنه مدرک لذاته فلا أنه لو وصل اليه مولم او ملذ، فان لم يحصل له شعور به فهو ميت و ليس يحيى، و ان حصل به شعور فاما ان يدرك أنه يؤلمه او يلذه او لا يدرك ألا أنه مؤلم او ملذ مطلقاً، و الثاني باطل مطلقاً و ألا لم ينقبض عنه و لم ينبسط له، فتعين الاول، لكن علمه بان يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه، و العلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد المضافين.

و اما أنه يتمتع ان يغفل عن ذاته، فان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك. فعلمه بذاته: اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته و هو محال لاستحالة الجمع بين المثلين، و لأنه ليس احدهما بالحالية و الآخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية، فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالاً و محلاً، و هو محال.

و اما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات، لكن حصول الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة، و هاتان الحجتان غير برهانيتين، و الاولى اضعف، و هذا كله خبط. اما كسبية القضية، فلان الاوليات لا يمنع أن يختلف جلاء، اما لعدم بداهة بعض التصورات، او لعدم العلم ببعضها، او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق، او لعدم الانس الى ذلك، و تعنون الفصل بالتنبية يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان.

و اما أنه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته، فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين «النفس» و «البدن» و هو لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه ان يدرك لذاته في الجملة، هذا هو الكلام في المقدمة الاولى.

و اما المقدمة الثانية، فبيتها في التنبية الثاني، بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة و اليه اشار بقوله: «أحد مشاعرك مشاهدة» و الى المشاعر الباطنة و هو المراد منه بقوله: «ام عقلك و قوة غير مشاعرك»، ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسيه - و هو العقل - و الى قوة أخرى يناسب المشاعر الظاهرة، و اشار اليه بقوله: «و قوة غير مشاعرك» و الواو بمعنى «او»، و قسمة أخرى الى ادراك بوسط او بغير وسط، فقول الشارح: «و قسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى ما يدرك بنفسه»، ليس المراد بهما قسمان بل تقسيمان، و بين ان الادراك ليس بقوة أخرى و لا بتوسط شيء، لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يفايره، فبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط، لكن لا جاز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبية الثالث ان المدرك غير محسوس، فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهر، فلانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه، فتعين ان يكون ادراكه بنفسه من غير وسط.

فالمراد بقوله: «و الباطنة»، هي العقل، لانه تبين ان الادراك ليس بقوة أخرى، و قوله: «بلا وسط» يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة، لانه لم يقسم الى الوسط و غيره الادراك الباطن، فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط و هو ظاهر، و قوله: «على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و المدرك» يتعلق بقوله: «الباطنة بلا وسط»، اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط و لا مغايرة بين المدرك و المدرك.

و اعلم: ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط، لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة، ذكره مع لازم آخر تبعاً و بالعرض، و اما المقدمة الثالثة، فقد فصلها في التنبية الثالث، و من الظاهر أنه في الحالة المفروضة يثبت نفسه، و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً، و لو

بحيث تَقَطَّنَ للشيء فطنةً، هل تغفلُ عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك، ما عتدى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن الثائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلامس أعضائها، بل هي منفردة ومعلقة لحظةً ما في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انبثاقها.

القول: يريد أن ينه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك وغير كامله الذي يختل إدراكه أما بالحواس الظاهرة كالدائم وأما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران، بشرط أن يكون له مع ذلك فطنةً صحيحةً، لا يغفل عن وجود ذاته، ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً، واشترط كونه صحيح العقل، ليستبذ لذاته، وكونه صحيح الهيئة، لئلا يؤذيه مرضٌ فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي، ولا يتلامس أعضائه، لئلا يحس بأعضائه، بل منفردة ومعلقة في هواء طلق - بفتح الطاء وسكون اللام - أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر أو برد.

يقال: يوم طلق و ليلةً طلقة، إذا لم يكن فيه حر ولا قرو ولا شيء يؤذى، إنما اشترط

امكنه في تلك الحالة أن تخيل عضواً لم يتخيلة جزئاً من ذاته ولا شرطاً في نفسه، ومعلوم أن المثبت غير ما لم يثبت، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

- فان قلت: لما ثبت أن الإنسان مدركٌ بنفسه وأن المدرك ليس شيئاً من البدن، ثبت أن النفس ليس شيئاً من البدن، فما الحاجة إلى المقدمة الثالثة؟

- فنقول: أراد زيادة الكشف، ولا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة، أو نقول: الاستدلال بالمقدمة الأولى مع إحدى المقدمتين الآخرين وكان دليلاً، أو نقول: إنما أورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمةً للمقدمة الثانية، فإن بيان كون الإدراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها، ثم لما ثبت في ذلك البين أن إدراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى أن يذهب الوهم إلى اثباته بفعله، أورد الوهم والتنبيه عليه، هذا هو الضبط، م.

بحيث تفتنّ للشئ فطنةً، هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك، ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان الثائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته و ان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و قد فرض انها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر اجزائها و لا تتلامس اعضائها، بل هي منفرجة و معلقة لحظةً ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت انيت ها.»

اقول: يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك و غير كامله الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالذائم و اما بالحواس الظاهرة و الباطنة جميعاً كالسكران، بشرط ان يكون له مع ذلك فطنةً صحيحةً، لا يغفل عن وجود ذاته، ثم زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلاً، و اشترط كونه صحيح العقل، ليتنبه لذاته، و كونه صحيح الهيئة، لئلا يؤذيه مرض فيدرک حالاً لذاته غير ذاته، و كونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي، و لا يتلامس اعضائه، لئلا يحس باعضائه، بل منفرجة و معلقة في هواء طلق - بفتح الطاء و سكون اللام - اى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد.

يُقال: يوم طلق و ليلةً طلقة، اذا لم يكن فيه حر و لا قر و لا شئ يؤذى، انما اشترط

امكنه في تلك الحالة ان تخیل عضواً لم يتخیله جزئاً من ذاته و لا شرطاً في نفسه، و معلوم ان المثبت غير ما لم يثبت، و المعلوم غير ما ليس بمعلوم.

- فان قلت: لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه و ان المدرك ليس شيئاً من البدن، ثبت ان النفس ليس شيئاً من البدن، فما الحاجة الى المقدمة الثالثة؟

- فنقول: اراد زيادة الكشف، و لا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة، او نقول: الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الآخرين و كان دليلاً، او نقول: انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية، فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها، ثم لما اثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شئ و عسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله، و اورد الوهم و التنبيه عليه، هذا هو الضبط، م.

كون الهواء طلقاً، لئلا يحسّ بشيءٍ خارجٍ عن جسده أيضاً، فإنّ الانسان في مثل الحالة المذكورة، يغفل عن كلّ شيءٍ كاعضائه الظاهرة والباطنة، و ككونه جسماً ذا ابعادٍ، و كحواسيه و قواه، و كالاّشياء الخارجة عنه جميعاً إلّا عن ثبوت ذاته فقط، فاذن أوّل الادراكات على الاطلاق و اوضحها، هو ادراك الانسان نفسه و ظاهراً أنّ مثل هذا الادراك، لا يُمكن ان يكتسب بحدّ أو رسم، او يثبت بحجّة او برهان.

و قول الفاضل الشارح: أنّ الشيخ لم يبيّن أنّ هذه القضية أوّليّة او برهانيّة ثمّ حكمه عليها بأنّها برهانيّة، ثمّ تمحله في اقامة البرهان عليها، ثمّ تزييفه لبراهينه، خطبٌ كلّها لا فائدة في الاشتغال بها.

* تنبيه *

«بماذا تدرك حينئذٍ و قبله و بعد ذاتك، و ما المدرك من ذاتك؟ اترى المدرك منك احدُ مشاعرك مشاهدة، ام عقلك و قوّة غير مشاعرك و ما يناسبها؟ فان كان عقلك و قوّة مشاعرك، بها تدرك. افبوسطٍ تدركُ ام بغيرِ وسطٍ؟ ما اظنّك تفتقر في ذلك حينئذٍ الى وسطٍ؟ فانه لا وسط، فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقارٍ الى قوّةٍ أخرى و الى وسط، فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط، ثمّ انظر.»

اقول: يريدُ التّنبيه على أنّ الانسان، لا يدركُ نفسه إلّا بنفسه، لا بقوّةٍ غير نفسه، و لا يتوسّط شيءٌ آخر، و ذلك البحث عن المدرك، عن الفرض المذكور، بل في جميع احوال الادراك ما هو، و كذلك المدرك.

و بدءاً بالمدرك و قسّمهُ الى المشاعر الظاهرة و الى الباطنة، كالعقل و غيره، و قسّم الباطنة الى ما يدركُ بوسطٍ او بغيرِ وسطٍ، و الى ما يدركُ بنفسه او بقوّة شيءٍ آخر غيرهُ، و بين أنّ الادراك في الفرض المذكور، لم يكن بقوّةٍ أخرى، و لا بتوسّط شيءٍ آخر، لأنّ المدرك في ذات الفرض، كان غافلاً عمّا يغايّره، فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسطٍ، و على وجهٍ لا تتصوّرُ مغايّرةً بين المدرك و المدرك البتّة.

* تنبيه *

«اتحصّل أنّ المدرك منك، ا هو ما يُدركُ البصر من اهابك؟ لا، فانّك انسلخت

عنه و تبدل عليك كُنت انت انت. لو هو ما تدركه بلمسك ايضاً. وليس ايضاً لما من
هو امر احضارك لا فاني احاطها ما سلف ومع ذلك قد كنا في الوجه الاول من القرض
نظف الحواس عن افعالها

فبين ان ليس مدركك حيثما حضراً من احضارك كقلب او دماغ. وكيف قد يخفى
عيبك وجودها في بالشرح. ولا مدركك جملة من حيث هي جملة. وتلك قاهر
بك مما تتعنه من قسك. وماتت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء. فتي
قد لا تدركها وانت مدرك تاتك و فتي لا تجدها ضرورة فتي ان تكون انت انت
فمدركك ليس من عدد ما تدركه حتماً بوجه من الوجود. ولا مما يشبه الحق مما
تذكروا.

القول يريد ان بين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة. فبحث عن المدرك وقسمه
الى ان يكون انت محسوساً او غير محسوس. وان كان محسوساً. فهو اما جزء من البدن او
كفه. وان كان جزءاً. فهو اما شيء من هو امر احضاريه. او شيء من يولطها وهذه اوجه
قام.

انه بطل ان يكون المدرك شيئاً من هو امر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو
تسمع عن هو امر بدني كان هو هو. وكان مدركاً تاماً والثاني ان هو امر البدن لا
مدرك في بالحواس وهو في القرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما تدركه
الحواس مع انه مدرك تاماً

وبطل ان يكون المدرك شيئاً من اعطيه الباطنة بانها لا تدرك في بالشرح وهو في
القرض المذكور. كان غافلاً عن الشرح وعما بوجه الشرح. وبطل ان يكون المدرك
جملة البدن بانه حين يتعنه من قسك. يجد قسك مدركاً تاماً وغافلاً عن تفاصيل
اعطيه. وبان ادراك التركيب لا يتك من ادراك اجزائه فتي يكون كل واحد منها غير
تركيب. وكان الانسان في القرض المذكور. غافلاً عما يحايره.

فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة. وقولنا فتي يمكن ان بطل عنها
مدرك تاماً حاة الادراك^(١) في كونه مدركاً تاماً. وهو من ذلك ان المدرك ليس

عنه و تبدّلَ عليك كُنْتَ انت انت، او هو ما تدركهُ بلمسك ايضاً، و ليس ايضاً الا من ظواهر اعضائك، لا فانّ حالها ما سلف و مع ذلك فقد كُنّا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها.

فبيّن أنّه ليس مدرّك حينئذٍ عضواً من اعضائك، كقلبٍ او دماغٍ، و كيف قد يخفى عليك وجودُهُما الا بالتّشريح، و لا مدرّك جملةً من حيث هي جملة، و ذلك ظاهرٌ لك ممّا تمتحنهُ من نفسك، و ممّا نهت عليه، فمدرّكُ شَيْءٍ آخَرٍ غير هذه الاشياء الّتي قد لا تُدرّكها و انت مدرّكٌ لذاتك و الّتي لا تجدها ضروريّة فسي انّ تكون انت انت، فمدرّكُك ليس من عداد ما تدركهُ حسّاً بوجهٍ من الوجوه، و لا ممّا يشبه الحسّ ممّا سنذكره.»

اقول: يريدُ ان يبيّن انّ نفس الانسان، ليست بمحسوسة، فبحث عن المدرّك و قسمهُ الى ان يكون امّا محسوساً او غير محسوسٍ، و ان كان محسوساً، فهو امّا جزءً من البدن او كلّهُ، و ان كان جزئاً، فهو امّا شَيْءٌ من ظواهر اعضائه، او شَيْءٌ من بواطنها و هذه اربعة اقسام.

ثم ابطال ان يكون المدرّك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين؛ احدهما انّ الانسان لو انسلخ عن ظواهرِ بدنيه لكان هو هو، و لكان مدرّكاً لذاته و الثّاني، انّ ظواهر البدن لا تدركُ الا بالحواس و هو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواسّ و عمّا تدركهُ الحواسّ مع أنّه مدرّكٌ لذاته.

و ابطال ان يكون المدرّك شيئاً من اعضائه الباطنة بانّها لا تدركُ الا بالتّشريح و هو في الفرض المذكور، كان غافلاً عن التّشريح و عمّا يوجبهُ التّشريح، و ابطال ان يكون المدرّك جملةً البدن، بانّه حين يمتحنُ من نفسه، يجد نفسه مدرّكاً لذّاته و غافلاً عن تفاصيل اعضائه، و بانّ ادراك المُركّب، لا ينفكُ عن ادراك اجزائه الّتي يكون كلّ واحدٍ منها غير المُركّب، و كان الانسان في الفرض المذكور، غافلاً عمّا يُغايّره.

فظهر انّ المدرّك، هو شَيْءٌ غيرُ اجزاءِ البدن جملةً، و فرادى الّتي يُمكن ان يغفل عنها المدرّك لذاته حالة الادراك^(١) في كونه مدرّكاً لذاته، و ظهر من ذلك انّ المدرّك ليس

بمحسوسٍ ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكرُ يعنى المُتخيّل والموهوم.

• وهمٌ و تنبيهٌ •

«و لعلّك تقول: إنّما أثبتَ ذاتي، بوسطٍ من فعلي، فيجبُ اذن ان يكون لك فعل تثبتهُ في الفرض المذكور، او حركة، او غير ذلك، ففي اعتبارنا، الفرض المذكور جعلناك بمعزلٍ من ذلك، و اما بحسب الامر الاعمّ، فان فعلك ان اثبتتهُ فعلاً مطلقاً فيجبُ ان تثبت به فاعلاً مطلقاً، لا خاصاً هو ذاتك بعينها، و ان اثبتتهُ فعلاً لك، فلم يثبت به ذاتك، بل ذاتك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبتٌ في الفهم قبله، و لا اقلّ من ان يكون معه لا به، فذاتك مثبتةٌ لا به.»

القول: اثباتُ الاشياء التي يخفى وجودها، قد يكونُ بعلمها كما في برهانٍ لَمَي، و قد يكونُ بمعلولاتها كما في الدليل.

و وهم الانسان، لا يذهبُ الى اثبات ذاته بعلمه، فان وجوده له، اظهرُ من وجود علله، فان ذهب، فمساءً ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله و آثاره، فان اكثر القوى، تثبت بافعالها و آثارها.

و الشيعُ ابطال هذا الوهم بوجهين؛ وجهٌ خاصٌ بهذا الموضع و هو ان الانسان في الفرض المذكور، كان غافلاً عن افعاله مع ادراك ذاته، و وجهٌ عامٌ و هو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعلٌ ما، من غير اختصاصٍ بفاعله فهو لا يدلُّ الا على فاعلٍ ما، غير معيّنٍ و لا يُمكن ان يستدلّ الانسان به، على فاعلٍ معيّنٍ هو ذاته، و ان اخذ من حيث هو فعلٍ لفاعلٍ معيّنٍ، فالفاعل المعيّن يكونُ معلوماً قبله و لا اقلّ من ان يكون معه فلا يُمكن ان يستدلّ بذلك عليه، و بالجملة الاستدلالُ بالفعل على الفاعل، استدلال ناقصٌ لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو، فان اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محالٌ.

و الفاضل الشارح، نسبَ كلام الشيع في هذه الفصول الى التّطويل، و رام اختصاره بحجّةٍ على ان ذات الانسان، ليست هي اعضائه، فقال: الانسانُ عالمٌ بشوئِهِ و ان كان غافلاً عن جميع اعضائه، و المعلومُ مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فذاته مغايرةٌ لاعضائه، و هذا هو الذي قرّره الشيع بعينه، ثمّ عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة و لا يخطرُ بباله تصوّر النفس التي يقولون بها، فكلّ ما يجعلونه عُذراً عن ذلك، فهو عُذرٌ عن هذا الكلام.

و اقول: ليت شعري ما يُريد بالنفس التي يقولون بها، ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة، فلا مغايرة، وان اراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقل بها، و ينبغي ان يعلم ان هذا الرجل، اعظم قدراً من ان يجعل امثال هذا، لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقريباً الى الجهال.

• اشارة •

«هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره، و بغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفسه حركته.»
يريد اثبات ان نفس الانسان، غير الجسمية و المزاج، تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر و هو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع^(١) و قواها.
فنقول قبل الحوض فيه: ان صور المركبات تقوم موادها و تجعلها شيئاً ما، غير المواد، فهي من حيث هي كذلك، مبادئ لفصول منوعة، و من حيث تصدر عنها، افعال مختلفة،

١ - قوله: «و هو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع»، فان الوجه الذي تثبت به صور الانواع، هو الاستدلال بالافعال، فانهم قالوا: نحن نشاهد في انواع البسائط و المركبات، خواص مختلفة و كيفيات متغايرة، فلا بد لهما من مبدء، و ليس هو نفس الجسمية و لا المادة، بل شيء آخر هو الصورة النوعية، فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها، فانها من هذه الجهة، لا تثبت بالافعال، بل من جهة انها مبدء الافعال و لما كان اظهر الافعال لها الحركة و الادراك، استدلل بهما، و اليه اشار بقوله: «فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما»، اي من حيث انها مبدء الافعال، حتى يقال ان لها حركة فلا بد لها من مبدء و ليس الجسمية و لا المزاج بل شيء آخر و هو النفس و الصورة.

و اعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم، و قيد نوع الجسم، احترازاً عن الصورة الجسمية، لانها و ان قومت الجسم الا انها يقوم جنس الجسم، و يخرج عن التعريف النفس الانسانية، لانها و ان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا يقومه، هكذا قيل.
و فيه نظر، لان مفهوم الجنس، مقوم النوع، فلا يخرج عنه الصورة الجسمية، و لو عرف بأنه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم، خرجت عنه و دخلت فيه النفس الانسانية، فهذا الحد كما ينبغي، م.

هي قُوى و طبائع.

فمن الافعال الصّادرة عنها، حفظ موادّها المُجمّعة من الأستقسات المتضادّة بكيفيّاتها المُتداعية الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكنتها المُختلفة، والصّورة الّتي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنيّة.

ومنها الافعال الحيوانية الّتي هي الحسّ والحركة، والصّورة الّتي يصدرُ عنها هذان الفعلان مع الافعال النَّباتية، الحفظُ المذكور نفسُ حيوانيّةٌ واما النَّفسُ الانسانيّة، فهي الّتي تصدرُ عنها الافعال السّابقة كلّها مع النطق وما يتبعه.

فالشّيخ يريدُ في هذا الفصل، ان يستدلّ ببعض هذه الافعال، على وجود النَّفس الانسانيّة من حيث هي، او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها، فإنّها من حيث هي تلك، لا يُمكنُ ان تثبت بافعالها على ما مضى.

و بدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحسّ، فاستدلّ بالحركات الارادية المُختلفة أوّلاً، وذلك لأنّها تقتضى مبدئاً ولا يجوزُ ان يكون مبدئها جسميّة الانسان، لأنّها موجودةٌ بغير الانسان كالعناصر والجمادات، ولا يجوزُ ان يكون مبدئها المزاج، لأنّ المزاج، يقتضى حركة المُركّب الى مكانٍ يقتضيه غالبُ اجزائه، اما مُطلقاً او بحسب الاجتماع، او سكونٍ في مكانٍ اتفق حدوثه فيه على ما تقرّر. وبالجمله، لا يقتضى حركاتٍ مُختلفة في جهاتٍ مُختلفة، لكونه كيفيّةً مُتشابهةً غير مُختلفة، بل هو ممّا يُمانع الانسان كثيراً، وقت حركته في جهةٍ الحركة، كما اذا صعد الانسان على جبلٍ، فأنّه يُريدُ الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثّقيلين فيه يقتضى السّفلى، بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرّك على الارض و مزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله.

و الفاضل الشّارح فسّر حال الحركة في قوله: «يُمانعُ كثيراً حال حركته في جهة حركته»، بالسّرعة والبطوء، فقال: وذلك في وقت الاعياء، فإنّ المزاج يُمانع كون الحركة سريعةً كالانسان اذا اراد رفع قدمه، فجبهة الحركة الارادية في الفوق و عند الاعياء، لا تكونُ تلك الحركة سريعة.

اقول: والّاظهرُ أنّه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة

١ - قوله: «الّاظهرُ أنّه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة»، أمّا كان هذا اظهر، لأنّ حال الحركة،

بان يقصد الانسان جهةً و المزاجَ أُخرى، فإنّ ذلك لا يكونُ إلّا في حال الحركة كما ذكرناه، و فسّر ايضاً قوله: «بل في نفس حركتيه» بالرّعدة، قال: لانّ النّفس تحرّكها الى فوق، و المزاجُ الى اسفل، فتتركّب الحركة منهما.

اقول: الرّعدة لا تتركّب من هاتين الحركتين فقط، بل و من كلّ حركةٍ في جهةٍ تُريدها النّفس و من حركةٍ في مقابل تلك الجهة، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النّفس، فانه اذا احدث محرّك ميلاً الى جهةٍ و عارضه مانعٌ احدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل تلك الجهة، كما في الحجر الهابط، اذا وقع على جسمٍ صلبٍ فرجع صاعداً، و ايضاً عند تحريك النّفس الى فوق و المزاجُ الى اسفلٍ لا تكونُ المُمانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فانّ المُمانعة في نفس الحركة، تكونُ اما بان تُريدها النّفس و لا يقصدها المزاج، كما في حال الحركة عن المكان الطّبيعي، او يقصدها المزاج و لا تُريدها النّفس كما في حال الهوى.

قوله: «و كذلك يدركُ بغير جسيّته^(١) و بغير مزاج جسيّته الّذي يمنعُ انّ ادراك الشّبيه، و يستحيلُ عند لقاء الضّدّ فكيف يلمس به^(٢)».

اقول: و هذا استدلالٌ بالادراك، فانه ايضاً يقتضى مبدء، و لا يجوزُ ان يكون مبدئها الجسمية المشتركة، و لا المزاج، فانه كيفيةٌ ما لا تأثر عما يوافقها في النوع، فيمنعُ الدّرك

لو أُريدَ به السّرعة و البطوء، لكان حال الحركة ما فيه المُمانعة فيكون صلةً لفعلٍ بمانعٍ. و قوله: «من جهة الحركة»، ايضاً صلةٌ له، لانه ايضاً محلّ الممانع، فيجتمع الصّلتان على الفعل بمعنى واحد، و انه غير جازٍ لا امتناع ان يُقال: مررتُ بزيدٍ بعمرٍ، و اما اذا فسرنا حال الحركة بوقتِ الحركة، كان حال الحركة ظرفٌ زمانٍ، و في جهة المُمانعة صلة، و لا امتناع في ذلك، م.

١ - «جسمية»، خ.

٢ - قوله «فكيف يلمسُ به» انما خصّص اللمسُ بالذكّر، لانّ المزاجَ كَيْفِيَّةٌ ملموسةٌ، فالواردُ عليه ان كان كَيْفِيَّةٌ شبيهةٌ به لم يحصل الادراك، و ان كان كَيْفِيَّةٌ مضادةٌ، ينعدم فكيف يحصل اللمس به، فليس الكلام ههنا إلّا انّ مبدء الادراك لو كان هو المزاج، لم يحصل الادراك باللمس به، كما صرّح به الامام في شرحه، م.

عن ادراكه، اذ الادراكُ انما يحصلُ بانفعال المدرك على ما سيظهر، و يستحيلُ عتًا يخالفها، فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمسُ الدّرك بها و هي غير موجودة.

قوله : و لان المزاج واقعٌ فيه بين اضدادٍ متنازعةٍ الى الانفكاك، انما يجبرُها على الالتئام و الامتزاج قوّة غير ما يتبعُ التئامها من المزاج، وكيف و علّة الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده، و هذا الالتئام، كلّما يلحقُ الجامع الحافظ و هنّ او عدمٌ يتداعى الى الانفكاك.»

و هذا استدلالٌ بوجود المزاج نفسه و بقائه على وجود النفس، و هو ان المزاج - كما مرّ - انما يحدثُ بين اُسْتَقْسَاتٍ متضادةٍ مُتنازعةٍ الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكتتها، فهو محتاجٌ أولاً الى شيءٍ يجمعُها بالقسر، حتّى تمتزج و تلتئم بعد الاجتماع، ثم تتفاعل، فيحدثُ بعد ذلك المزاج، و الى شيءٍ يحفظُ اُسْتَقْسَاتٍ بالقسر مجتمعة، ليبقى المزاج موجوداً و الّا تفرّقت بحسب طبائعها، فانعدم المزاج، فالمزاج المُستمرُّ الوجود، محتاجٌ الى جامعٍ و حافظٍ احدهما سبب وجوده، و الثّاني سبب بقائه.

و هما متقدّمان على الالتئام^(١) المُتقدّم على المزاج، و هذا هو المُراد من قوله: «و علّة الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده»، اى وكيف و علّة الالتئام و حافظه يكونان قبل الالتئام المُستمرُّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الالتئام، و هذا الالتئام، يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع و الحافظ و هنّ بالامراض المنهكة مثلاً، او عدم الموت لارتفاع المعلول، عند ارتفاع العلّة، و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة^(٢)، فاذن هناك شيءٌ هو الجامع و الحافظ

١ - قوله: «و هما متقدّمان على الالتئام»، اى الجامع و الحافظ متقدّمان على الالتئام المُستمرُّ المُتقدّم على المزاج المُستمرُّ، و الحاصل: الاستدلال على وجود الجامع و الحافظ بوجود المزاج المُستمرُّ، لان المزاج يتوقّف على الالتئام المُستمرُّ و هو يتوقّف على وجود الجامع و الحافظ، م.

٢ - قوله: «و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة»، اى هذا الاستدلال من مقدّماتٍ مشاهديّة، فانّ كون البدن من الاُسْطَقْسَات، انما علم بتطهيره بالقرع و الانيق و تحليله

للمزاج و هو شيء الذي صار المركب به انساناً.

قوله: «فاصل القوى، المحركة والمدركة، والحافظة للمزاج شيء آخر، لك ان تسميه به النفس»، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك، ثم في بدنك.»
هذه نتيجة لما تقدم و انما صرح بتسميته بالنفس، لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس، ولما تبين كونه صورة و كان كل صورة جوهر، اصرح بانّه جوهر فقال: «و هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك» و انما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن، لانه يتعلق اول تعلّقه بالروح، ثم بالاعضاء التي هي اوعيته، ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية و النباتية، ثم بالاعضاء المروسة الباقية، و عند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن.

و انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة و الادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل، و لم يذكر النطق، لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين، و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد^(١)، بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس، فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى

الى بسائط، و كون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربى علم بتكرّر المشاهدة، كما سيذكر في الفصل الذي يليه، و من الظاهر ان هذه القضية التجريبية لا دخل لها في الاستدلال، ضرورة ان العلم يتوقف على العلم بوجود الجامع، و انما هي كالتتمة للدليل ذكر لمزيد الايضاح.م.

١ - قوله: «و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد»، لما قال اولاً: ان غرض الشيخ من هذا الفصل، هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفاً لذلك، قال: المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر، ليس وجود النفس، بل المقصود الحقيقي، هو مغايرة النفس المزاج، و اما وجود النفس فيثبت بالعرض، و يمكن ان يقال: الاستدلال بالمزاج، راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع الاجزاء و حفظها عن الانفكاك، فيكون ايضاً استدلالاً بالافعال.

و محصل الجواب للسؤال المشهور، ان النفس الجامعة المتقدمة على المزاج، نفس الابوين، و المتأخرة عنه نفس المولود، م.

النفس فكيف يكون هو النفس.

وقد يرّد على هذا الموضوع سؤال مشهور هو ان يُقال: أنكم قلتم ان المركّبات انما تستعدّ لقبول صورها عن مبدئها، بحسب امزجتها المختلفة، و يجب من ذلك تقدّم الامزجة على تلك الصّور، و الآن تقولون ان النفس الّتى هى صورةٌ للحيوان جامعةٌ لأستقساته، و الجامعة للأستقسات، يجب ان يكون متقدّماً على المزاج، و هذا تناقضٌ.

و اجاب الفاضل الشارح عن ذلك بانّ الجامع لاجزاء النّطفة، نفس الوالدين ثمّ أنّه يبقّى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم الى ان يستعدّ لقبول نفس، ثمّ أنّها تصيرُ بعد حدوثها حافظةً له و جامعةً لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء، و قال فى رسالته المشتملة على «اجوبة مسائل المسعودى»: و اعلم انّ الجامع لتلك العناصر، غير الحافظ لذلك الاجتماع.

ولما كتبَ بهمنيار الى الشيخ و طالبه بالحجّة على انّ الجامع للعناصر فى بدن الانسان و هو الحافظ لها، فقال الشيخ: كيف أبرهنُ على ما ليس؟ فانّ الجامع لاجزاء الجنين، هو نفس الوالدين، و الحافظُ لذلك الاجتماع اولاً القوّة المصوّرة لذلك البدن، ثمّ قال: و تلك القوّة، ليست قوّةً واحدةً باقيةً فى جميع الاحوال، بل هى قوى متعاقبة، بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين، و بالجملة فانّ تلك المادّة تبقى فى تصوّر المتصوّرة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس النّاطقة، فحينئذٍ توجدُ النفس، فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

اقول: و قال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى «الشفاء»: فالنفس الّتى لكلّ حيوان، هى جامعةٌ أستقسات بدنيه، و مؤلّفها، و مركّبها على نحوٍ تصلحُ معه ان تكون بدناً لها، و هى حافظةٌ لهذا البدن على النظام الّذى ينبغى.

فقول الشيخ فى «الشفاء» و «الاشارات»، يُخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا، و ما نقله عن الشيخ فى رسالته، و ايضاً ان كانت نفس الأم مدبّرةٌ للمزاج، فكيف فوّضت التدبير بعد مدّة الى النّاطقة؟ و انما يجرى امثال هذا بين فاعلين، غير طبيعيين، يفعلان بارادةٍ متجدّدةٍ، و ان كانت القوّة المصوّرة مدبّرة، و المصوّرة من القوى الخادمة للنفس الّتى تكونُ بمنزلة آلات لها، فكيف خدمت المصوّرة، قبل حدوث النفس الّتى هى

مخدومتها^(١)؟ وكيف فعلت بذاتها؟ فإنَّ الآلة ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعملٍ ايّاها.

و ما تقتضيه القواعدُ الحكيميةُ التي افادها الشيخ و غيره، هو انَّ نفسَ الابوين يجمعُ بالقوة الجاذبة اجزاءً غذائيةً، ثمَّ تجعلها اخلاطاً و تفرزُ منها بالقوة المولدة مادّة المني و تجعلها مستعدةً لقبول قوّة من شأنها اعدادُ المادّة لصيرورتها انساناً فتصيرُ بتلك القوة منياً و تلك القوة تكونُ صورةً حافظةً لمزاج المني كالصورة المعدنيّة، ثمَّ انَّ المني يتزايدُ كمالاً في الرحم بحسب استعداداتٍ تكتسبها هناك الى ان تصير مُستعدةً لقبول نفسٍ اكمل، يصدُرُ عنها مع حفظ المادّة الافعال النباتية، فتجذبُ الغذاء فتُضيفها الى تلك المادّة، فتتميمها و تنكامل لمادّةٍ بتربيتها ايّاها، فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدُرُ عنها لهذه الافاعيل، وهكذا الى ان تصير مُستعدةً لقبول نفسٍ اكمل يصدُرُ عنها مع جميع ما تقدّم الافعال الحيوانية ايضاً. فتصدُرُ عنها تلك الافعال ايضاً فيتمّ البدن و يتكامل الى ان تصير مُستعدةً لقبول نفسٍ ناطقةٍ عنها مع جميع ما تقدّم النطق و تبقى مُدبرةً في البدن، الى ان يحلّ الاجل.

و قد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدئٍ حدوثها الى استكمالها نفساً مجردةً بحرارةٍ تحدثُ في فهم من نارٍ مشتعلَةٍ تجاوره ثمَّ تشتدّ. فإنَّ الفحم بتلك الحرارة، يستعدّ لان يتجمّر، و بالتجمّر يستعدّ لان يشتعل ناراً شبيهة بالنار المُجاورة، فمبدأ الحرارة الثّارية الحادثة في الفحم كذلك؟؟ الصورة الحافظة، و اشتدادها كمبدأ الافعال النباتية، و تجمّرها كمبدأ الافعال الحيوانية، و اشتعالها ناراً كالنّاطقة و ظاهر ان كلّ ما يتأخّر، يصدُرُ عنه مثل ما يصدُرُ عن المتقدّم و زيادةً.

فجميعُ هذه القوى، كشيءٍ واحدٍ متوجّه من حدٍّ ما من النقصان الى حدٍّ ما، من الكمال و اسمُ النفس واقعٌ منها على الثّلاث الاخيرة، فهي على اختلاف مراتبها، نفسُ لبدن

١ - قوله: «فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها»، لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمةً لنفس الأم، و كيف لا يكون كذلك و هي فايضةً على المني في الرحم، لتصوير الاعضاء و تشكيلاتها و تخاطبها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهدُ به الكتب الطبية، م.

المولود.

و تبين من ذلك انّ الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين، هو نفس الابوين و هو غير حافظها و الجامع للاجزاء المُضافة اليها، الى ان يتمّ البدن و الى آخر العمر، و الحافظة للمزاج، هو نفس المولود.

و قول الشيخ: أنّهما واحدٌ، بهذا الاعتبار، و قوله: انّ الجامع غير الحافظ، باعتبار الاول، و بالجملة، فالفرض ههنا على تقديرين، اعنى ان يكون الجامع و الحافظ شيئين او شيئاً واحداً، حاصلٌ لانّ المزاج محتاج الى شىء آخر، هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن، او نفساً أخرى.

• اشارة •

«فهذا الجوهر فيك واحدٌ، بل هو «انت» عند التحقيق».

يريدُ بيان انّ الجوهر الذى اثبتهُ فى الفصل المتقدّم^(١) بالحركة و الادراك و حفظ المزاج، هو شىء واحدٌ بعينه، و هو تلك الذات المُدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المُتقدّمة، و يشير الى كيفية ارتباطه بالبدن، و يبين انّ كلّ واحدٍ منهما، يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط، فقال: «فهذا الجوهر فيك واحدٌ» و ذلك لانّ الشىء الذى تصدرُ عنه الحركة الارادية فى الانسان، هو الذى يدركُ فيه، و ذلك بديهى و هو الذى اذا اصابهُ وهنٌ او عدمٌ، تداعى بدنه الى الانفكاك، و ذلك تجربى، ثم قال: «و هو انت عند التحقيق»، و ذلك لآنك تعلمُ يقيناً انك تتحرّكُ بارادتك و تدركُ بمشاعرك او بعقلك، و انّ مزاجك يبقى ما دُمّت باقياً و لو عمرتَ مئة سنةٍ و يزولُ عند حلول الاجل

١ - قوله: «يريدُ بيان انّ الجوهر الذى اثبتهُ فى الفصل المتقدّم»، اى فى هذا الفصل ثلاثة مباحث: عن ان مبدأ الادراك و الحركة شىء واحدٌ بعينه، و عن كيفية ارتباطهِ بالبدن، و عن انفعال كلّ منهما عن الآخر، فبين وحدة المبدأ بقوله: «فهذا الجوهر فيك واحدٌ» و كيفية الارتباط بقوله: «و له فروع»، فان النفس كما سنبيّن موجودٌ مجردٌ، و البدن جسمٌ، فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد؟ فوجه الارتباط أنّها مبدأ القوى فى البدن بها افعالها المُختلفة و انفعال كلّ منهما عن الآخر بقوله: «فاذا احسست»، الى آخر الفصل، م.

بسويغات، فياخذُ البدن في الانفكاك و الانحلال.

و ائما استدلل على وجودِ النَّفْس في الفصل المُتقدِّم بالحركة و الادراك، دون الافعال النَّبَاتِيَّة، لتبيِّن لك انَّ تلكَ النَّفْس هي انت، فانَّك لا تشكُّ في صدورِ هذينِ الفاعلين عنك، و تشكُّ في صدور الافعال النَّبَاتِيَّة عنك، الى ان يتبيَّن لك بنوع من البيان.

قوله : «وله فروعٌ من قُوَى منبئة في اعضائك».

اقول: و ذلك لانَّ النَّفْس واحدةٌ و قد تصدرُ عنها افعالٌ متقابلةٌ كالشهوة لشيءٍ و الغضبُ على شيءٍ، و الدَّفْعُ لشيءٍ، و الجذبُ لآخر. و هي من حيث تكون مشتهيةٌ لا تكون غاضبةٌ و بالعكس، و الاشتغالُ باحدهما، رُبما يمنعها عن الاشتغال بالآخر. فاذن، مبدءُ الاشياء، متقابلةٌ تصدرُ عنها بحسبها الافعالُ المُتقابلة، فلك الاشياء من حيث هي مبادئ التَّغْيِرات قوى، و من حيث هي لا تفعلُ بانفرادها، بل تفعل اذا استعملتها النَّفْس، فروعٌ لها، بها ارتبطت بالبدن.

قوله : «فاذا احسستَ بشيءٍ من اعضائك شيئاً او تَخَيَّلْتَ او غَضِبْتَ، اَلَقْتَ العلاقة اَلَّتِي بينها و بين هذه الفروع هيئة فيك، حتَّى تفعل بالتكرار اذعاناً ما، بل عادةً و خلقاً يتمكنان من هذا الجوهر المُدبِّر تمكَّن الملكات».

اقول: هذا بيانُ كَيْفِيَّةِ تَأَثَّرِ النَّفْس عن البدن، و هو ان تحصل في النَّفْس هيئةٌ بسبب هذه الافعال اَلَّتِي ذكرها، و هي كَيْفِيَّةٌ من الكيفيات النَّفْسَانِيَّة و تُسمَّى حالاً ما دامت سريعة الزوال، فاذا تَكَرَّرَتْ اذعنت النَّفْس لها، فصارت النَّفْس كُلُّ مَرَّةٍ اسهلُ تَأَثُّراً، حتَّى تتمكن تلك الكيفية منها، و تصير بطيئة الزوال فصارت ملكةً و بالقياس الى ذلك الفعل عادةً خلقاً.

قوله : «و كما يقع بالعكس، فانه كثيرٌ ما يبتدى، فتعرض فيه هيئةٌ ما عقليةً، فتقلُّ العلاقة من تلك الهيئة اثرٌ الى الفروع، ثم الى الاعضاء. انظر اَنَّكَ اذا استشعرت جانب الله - عزوجل - و فكَّرت في جبروتيه، كيف يقشعُ جلدك و يقف الشعر؟»
و هذا، بيانُ كَيْفِيَّةِ تَأَثَّرِ البدن عن النَّفْس، و هو ظاهرٌ، و معنى قوله: «يقف الشعر»، هو

ان يقوم من الفزع والخشية.

قوله : « وهذا الانفعالات والملكات، قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولو لا هذه الهيئات، لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التَهْتِك والى الاستشاط غضباً من نفس بعض.. »

اقول: هذا اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين، قابلة للشدة والضعف، ويختلف الناس بحسبها في هذا الانفعالات والملكات، وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم، وبحسب تلك الشدة والضعف ويتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والزذيلة، فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة، وكذلك في سائرهما.

• اشارة •

«درك الشيء هو ان تكون حقيقته مُتمثلة عند المدرك^(١)، يُشاهدها ما به يدرك،

١ - قوله: « اشارة، درك الشيء هو ان يكون حقيقته مُتمثلة عند المدرك، يُريد ان يبين ان ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل، و تقريره: انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجاً عن المدرك، متمثلٌ عنده حاصل، فاما ان تكون تلك الحقيقة المُتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج، او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات المُمكنة او المُمتنعة متحققاً أصلاً، لا في الخارج ولا عند العقل، لان معنى الوجود العقلي، على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي، فتعين ان يكون الحقيقة المُتمثلة صورة وهو المطلوب.

واعلم ان للشيء وجودين، وجود في الاعدان وهو وجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار و يجري عليه الاحكام، وجود في الازهان وهو وجود غير اصيل، بل هو كاظن للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة، فكلام الشيخ: انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تمثله عندنا، فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتأصل في نفسه، وهو باطل، أو وجود آخر، غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال: انه صورة.

ولنا في هذا المعنى، كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان، وفي العقل صور، فليتصور

فأما ان تكون تلك الحقيقة، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة، مثل كثير من الاشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقّق اصلاً، او يكون مثلاً حقيقة مُرْتَسِماً في ذات المُدْرَكَة غير مُبَايِنٍ له، وهو الباقي.»

لَمَّا فَرَّغَ عن اثبات النفس، اراد ان يبيّن احوال قواها، وهي اما مدركة واما محرّكة فبدءاً بالمُدْرَكَة، وذكر اولاً معنى الادراك في هذا الفصل.

قال الفاضل الشارح: أمّا قدّم الادراك^(١)، لأنّ الحركة الارادية، لا توجد إلّا عند الشعور

هذا الموضع على هذا الوجه، وبه ينحلّ الشبهة الموردة في هذا الباب، ومنهم من استدلّ على المطلوب بأنّ اذ حصل لنا ادراك شيء، فان لم يحصل فينا اثر فحالتنا بعد الادراك كحالتنا قبله وانه يبيّن البطلان، وان حصل اثر، فان لم مطابق الشيء ولم يناسبه، لم يكن ذلك الاثر ادراكاً له، وان طابقه، فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيّداً، إلّا أنّه لا دلالة فيه على أنّ الصّورة ماهية المدرك، بخلاف ما ذكره الشيخ، م.

١ - قوله: «أمّا قدّم الادراك» قال الامام، أمّا قدّم ذكر القوى المُدْرَكَة على القوى المحرّكة، لأنّ الحركة الارادية، اما انقباضية، او انبساطية، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب، و الانبساطية بواسطة ادراك المهروب، ولاجل ذلك، اى ولتوقّف الحركة على الادراك وعدم توقّف الادراك على الحركة، ذهب جمع الى أنّه رُبَمَا ينفكّ الادراك عن الحركة، كما في بعض الحيوانات، ولم يذهب أحدٌ الى جواز انفكاك الحركة على الادراك في شيء من الحيوانات، فلَمَّا كان الادراك متقدّماً على الحركة طبعاً، استحقّ التقدّم وضعاً، ولَمَّا كان الكلام في القوى المُدْرَكَة فرعاً على الكلام في الادراك ابتداءً بتحقيق ماهية الادراك.

قال الشارح: ويُمكنُ ان يُقال ايضاً: الحركة متقدّمة على الادراك، لأنّ الحيوان أمّا احتاج الى الادراك بواسطة الحركة، فأنّه يدرك الملايم، ليتحرّك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه، فالحركة غاية الادراك والغاية متقدّمة على ذى الغاية، ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه، امكن له انفكاك الحركة عن الادراك كما في الثّبات، وستعلم أنّ تقدّم الغاية، ليس إلّا في التّصوّر، فاللازم ليس إلّا ان ادراك الحركة متقدّمة على ادراك الملايم او غيره واما أنّ الحركة نفسها متقدّمة على الادراك، فلا بل القول بأنّ الحيوانات يدرك شيئاً، ليتحرّك اليه او عنه، تصرّيحٌ بتقدّم الادراك على الحركة - كما ذكره الامام - والاولى ان يعكس ويُقال: الانسان

بمطلوبٍ او مهروبٍ عنه، فهى متأخرة عن الشعور، و لاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات، كالاصدا ف و الاسفنجات عن تلك الحركة.

القول: و يمكن ايضا ان يقال: انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة، حتى يتحرك الى ملائم و عن غير ملائم و لذلك لم يكن الثبات مدركاً، و الحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة، و لذلك جعلنا مبدأى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان، بل تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها، لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما فى الانسان، و الحركة لا تكون البتة مطلوبةً الا لغيرها، و بعد ما تقدم فنقول: الشئ المدرك، اما ان يكون مادياً او لا يكون، فان كان مادياً، فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما، على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل، و ان كان مفارقاً فلا يحتاج فيه الى الانتزاع.

فقوله: «و هو ان يكون حقيقته متمثلة»، تناول للامرين، قال: تمثل كذا، عند كذا، اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله. (١)

ربما يتحرك الى شئ يدركه، فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك و هذا القدر كافٍ فيما قصده الشارح، لانه يمكنه حينئذ ان يقول: ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة، فهو ظاهر البطلان، و ان اراد ان بعض الادراك، سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك، فتقدم الادراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجهاً لتقدمه فى الوضع، ثم قال: لما كان بعض الادراك سابقاً على الحركة، كما بينه الامام، و بعض الحركة سابقاً على الادراك، كما بيناه على ما اشار اليه بقوله: «و يمكن ايضا ان يقال» فالادراك و الحركة من حيث هما، لا تقدم لاحدهما على الآخر، بل احتياج الحيوان الى احدهما، كما احتاج الى الآخر و لذلك صارنا مبدئى فصلين متساويين، فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعى - كما ذكره الامام - و فى عبارته انهما مبدئان فصلين متساويين مساهلة، بل هما اثران من فصل الحيوان، فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم، و يوضع موضعه بعض اللوازم القرية الواضحة، فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان و كان الحساس و المتحرك، لازمين له فى مرتبة واحدة، وضعناهما موضع فصله الحقيقى و ان لم يكونا فصله فى الحقيقة، و لعل المراد هذا القدر، فهو كافٍ لاستشهاديه ههنا، م.

١ - قوله: «اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله»، لقائل ان يقول: هذا يدل على ان ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بمثالها، فان فى نفسه، فى مقابلة بمثاله، فالحضور

والادراك تعرض له اضافتان؛ احدهما الى ذى الادراك، والثانى الى الشئ المدرك ولاجل ذلك، احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المُدرك^(١) و الى ايراد ذكر

بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله، لكن ليس كذلك، اما أولاً فلأنه مناف، لما يذكره بعد هذا؛ ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته، واما ثانياً فلأنه لو حصل حقيقة المُجَرَّد فى العقل، فاذا تصوّرها عاقلان، يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين، وانه محال.

و الجواب ان الادراك اما ادراك الماديات، او ادراك المُجَرَّدات؛ اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره، اما ادراك المُجَرَّدات، فاما ان يكون ادراك المُجَرَّدات الخارجة عن المدرك، او ادراك مجرّدات غير خارجة عن المدرك، اما ادراك المُجَرَّدات الخارجة، فهو ايضاً حصول صورتها و لكن لا حاجة فيه الى انتزاع، و اما ادراك المُجَرَّدات الغير الخارجة، فهو حضور نفسها، فقول الشيخ: هو ان يكون حقيقته مُتمثلة عند المدرك، متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه، فان معنى التمثيل، ليس مجرّد حصول المثال، حتّى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى، بل حضور حقيقة الشئ، اما بنفسها او بمثالها و لما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعاً فقله: «بنفسه»، يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كلّ، فلا اشكال.

١ - قوله: «و لاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ و هو المُدرك» و فيه بحثان لفظيان؛ احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سمّاه ههنا تعريفه. والآخر ان الشئ ليس بمذكور فى التعريف، بل فى المعروف و هو قوله: «و هو ادراك الشئ». و يمكن ان يُجاب عن الاول بان المراد من التعريف ههنا، ليس هو التعريف المُصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبيين الشئ و تصويره و عن الثانى، ان الشئ مذكور فى التعريف، لا بعينه، بل بضميره فى قوله: «و ان يكون حقيقته».

ثم الادراك ان كان بغير آلة، فتمثل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك، و ان كان بالآلة فتمثلها فيها، فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول، و الآلة فى الثانى، هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة، و هو معنى قوله: «يشاهدها ما به يدرك».

السؤال: استعمل المُشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك، فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص، و الجواب ان المُشاهدة هى مجرّد الحضور، اعم من الادراك العقلى او الحسى.

ذى الادراك و هو قوله: «و عند المدرك» و لاجل عروض هذه الاضافة، كان المدرك و المدرك ايضا متضايفين.

و الادراك ينقسم الى ادراك بالة و الى ادراك بغير آلة، بل بذات المدرك، و للتببيه على القسمين، قيّد التعريف بقوله: «يشاهدُها ما به يدرك»، و على قوله: «يشاهدُها» بحث و هو ان يقال: المُشاهدة نوعٌ من الادراك، اخذهُ في بيان معنى الادراك.

- فان قيل: اَنَّهُ اراد بالمُشاهدة الحضور فقط، قيل: الحضور غير كافٍ، فانَّ الحاضر عند الحسِّ الَّذى لا تلتفتُ النفس اليه لا يكون مدركاً.

- و الجوابُ انَّ الادراك، ليس هو كون الشَّيء حاضراً عند الحسِّ فقط، بل كونه حاضراً عند المدرك، لحضوره عند الحسِّ، لا بان يكون حاضراً مرّتين، فانَّ المدرك هو النفس، و لكن بواسطة الحسِّ، و كلام الشيخ دالٌّ عليه.

و اعلم^(١) انَّ الحضور عند الحسِّ، ليس هو الحصول في نفس الحسِّ، بل و يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحسِّ يتصلُّ بها الحسِّ كانت تلك الآلة محالاً للحسِّ او لم تكن.

و الاشياء المدركة^(٢)، تنقسم الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك و الى ما

- فلتن قلّت: مجرد الحضور لا يكفى في الادراك، فربما يحضر المدرك عند الحسِّ، و النفس لا يكون مدركاً له لعدم التفاتِهِ اليه.

- فالجوابُ انَّ الادراك، ليس مجرد الحضور عند الحسِّ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحسِّ و فى الصّورة المذكورة لاحضور عند النفس، و كلام الشيخ حيث اعتبر، تمثل الحقيقة عند المدرك دالٌّ عليه، م.

١ - قوله: «و اعلم»: اَنَّهُ لما كان الادراك هو حضور الشَّيء عند النفس، اما لحصولِهِ فى النفس، او لحضورِهِ عند الحسِّ، فحصوله عند الحسِّ لا يلزم ان يكون حصولاً فى الحسِّ، بل اما ان يكون حصولاً فيه، او حصولاً فى آتِهِ، و آتُهُ اما محلّه - كما فى الابصار - فانهُ بحصول الصّورة المرئية فى الرطوبة الجليدية، و اما غير محلّه كحصول الصّورة الخيالية عند الحسِّ المشترك، فانهُ ليس حصولاً فى محلّ الحسِّ المشترك، بل فى محلّ متصل به، م.

٢ - قوله: «و الاشياء المدركة»، الادراك مطلقاً و هو حصول الشَّيء عند المدرك، اما ادراكٌ حضوريّ و هو ان يكون نفس المدرك حاضرةً عند المدرك، و اما ادراك انطباعيّ و هو ان

يكون؛ اما في الاول، فالحقيقة المُمثلة عند المدرك في نفس حقيقتها، واما في الثاني، فهيب تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج، بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مُستفاداً من خارج، او صورة حصلت عند المدرك ابتدائاً، سواء كانت الخارجية مُستفادة منها، او لم تكن.

و على التقديرين، فادراك الحقيقة الخارجية، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك و استدلال على ذلك بقوله: «فاما ان تكون تلك الحقيقة - اى المُمثلة - نفس حقيقة الشئ الخارج عند المدرك، اذا ادرك او تكون مثال حقيقته مرتسماً ذات المدرك غير مباين له» و قدّم ابطال القسم الثاني، فقال بعد ذكر القسم الاول: «فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية، مثل كثير من الاشكال الهندسية» - مثلاً - كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات، بل كثير من المفروضات الّتى لا تمكّن، اذا فرضت في الهندسة، كما يفرض مثلاً من المُمتمعات، لبيّن به الخلف، فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق اصلاً، اذ لا حقيقة لها في الخارج.

و لما كانت ممّا تدرك، علّم أنّها موجودة لا في الخارج، بل عند المدرك و فيما لا يباينه، فبابطال القسم الاول، يتحقّق الثاني و اشار الى ذلك بقوله: «وهو الباقي»، و المثال في قوله: «او يكون مثال حقيقته» هو الصورة المُنتزعة من الشئ او الصورة الّتى لا

يكون صورته حاضرة عنده، و ذلك لانّ المدرك اما ان يكون خارجاً عن المدرك او لا يكون، فان لم يكن خارجاً عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته، و لا يجوز ان يكون بحصول صورته، و ان كان خارجاً عنه، يكون ادراكه بحسب حصول حقيقته، اما الاول، فلائّه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها، فلا امتياز بينهما، لاتحادهما في الماهية و اللوازم و العوارض و التالى باطل لوجوب المغايرة بالضرورة.

و هكذا في صفات النفس، فلو كان ادراكها بحصول صورتها، لاجتمع المثالان في محل واحد و أنّه محال و لهذا قسّم المدرك في الخارج عن ذات المدرك و الى غير الخارج و لم يقسمه الى ذات المدرك و غيره، لانّ غير الخارج، يتناول ذات المدرك و الصفة القائمة به، واما الثاني، فلانّ ادراك حقيقة الشئ الخارج، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله و الاول باطل كما حقّقناه، م.

تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج، لكان هو، فهذا بيان ما قاله الشيخ. واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافاً عظيماً وطولوا الكلام فيها لا لخبائنها، بل لشدة وضوحها، فمنهم من جعل الاضافة^(١) العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة، و غفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين، فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً، وان لا يكون ادراكاً ما جهلاً بالثبوت، لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة

١ - قوله: «فمنهم من جعل الاضافة»، اعلم انا اذا ادركنا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز و يظهر عند النفس، فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج، فان كان في النفس، فهو صورة - كما مر - وان كان في خارج النفس، فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه، بها يظهر الشيء عند النفس، كما ان الصورة المحسوسة، يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها، فلما لم يبق بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة، ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولاً فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضامين، فلا بد ان يكون المدرك موجوداً، فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه، واما في الخارج، فلا يكون المدرك الا موجوداً في الخارج، فما لا يكون موجوداً في الخارج، لا يكون مدركاً، واما ثانياً، فلاته يلزم ان لا يكون ادراك ما جهلاً، لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقاً للخارج، وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير.

- لا يقال: ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضاً، فان الصورة المطابقة للمعدوم، اما ان يكون صورة الاشياء، او صورة الشيء وهو محال، لان الاشياء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئاً في الذهن او في الخارج، والاول باطل لان الثابت في الذهن، ليس ماهية المعدوم بل صورته، والثاني باطل ايضاً والالزام وجود المعدوم في الخارج وهو محال، وايضاً يلزم ان يكون الادراك جهلاً، لان صورة الشيء، لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج واما لكان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهم.

- لا نقول: انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجوداً غير اصيل، لانهما مثل شيء آخر، فهيهنا العلم والمعلوم واحد، يتغايران بحسب الاعتبار؛ علم باعتبار قيامهما بالذهن، ومعلوم باعتبار ماهيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجوداً في الخارج، فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل، والمعلوم هو الوجود الخارجي، م.

الخارجية غير مطابقة إياها، ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف، فلا ينبغي ان يعرف، وهو الحق انا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها. واعلم ان ما ذكره الشيخ، ليس بتعريف للادراك^(١)، ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك، فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلاً: انه حال ما للمتحرّك، بل هو تعيين للمعنى المُسمّى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل وان كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف، فانّ الباحثين عن حقائق الاشياء، كثيراً ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة، وتلخيصها كالحركة مثلاً، ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء، ام بغير التساوي؟

وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها؟ وايضاً فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالّة، والمعقولات بذاتها، انّ مدرك الجزئيات هي الآلة، لا النفس. وشنعوا عليهم بأنهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات، وطلوا الكلام في ذلك، وجملة اعتراضاتهم وتشعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء، كما سيجيء بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح^(٢) في هذا الموضع، انّ الصورة الذهنية ان لم تكن

١ - قوله: «ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك»، كأن سائلاً يقول: عرف الادراك بالمدرك و معرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك، فهو تعريف دوري. اجاب بانّ ما ذكره ليس بتعريف للادراك، بل تعيين لمعناه، فانا نتعلّق معاني متعددة، ومنها معنى الادراك، لكن ربما لا يعرف انه اى معنى من المعاني، فاذا بين ذلك، عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره. وفي تعيين معناه فايدتان: احدهما انه مقول على الاحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل، فتعين معناه لتعرف حاله انه متواطى عليها او مشكك، والاخرى ان الناظرين في الفلسفة، فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة، وقد تتبين ممّا لخصه الشيخ من معنى الادراك، ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها، فصورة المدرك حاصلة عند النفس.

غاية ما في الباب، ان الادراك ان كان بنفسها، فالصورة حاصلة في النفس، وان كان بالقوة الحاسة، فالصورة يحصل فيها او في آلهتها، والمدرك في كلا القسمين، هو النفس، م.

٢ - قوله: «فمن اعتراضات الفاضل الشارح»، هذه ثلاثة اعتراضات، الاول: ظاهر، والثاني: ان يقال: هب، انا اذا ادركنا شيئاً بميز ذلك الشيء عند العقل، لكن لا نسلّم ان

ذلك الشيء يجب ان يكون موجوداً في العقل، لم لا يجوز ان يكون صورةً قائمةً بنفسها او ببعض الاجرام الغائية و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها، و الثالث: انه لو كان الادراكُ حصول صورةٍ مساويةٍ للسماء، فيلزم انطباع الكبير في الصغير.

و الجواب عن الاول، من وجهين؛ احدهما، انا لا نُسَلِّم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقةً للخارج كان جهلاً، و انما يكون لو كانت صورةً ذهنيةً و حقيقةً خارجيةً، اما اذا كانت صورةً ذهنيةً، لما لا تحقق له في الخارج، كما في الامور الاعتبارية، فلا يلزم الجهل؟ و الشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب، لانه نبّه عليه فيما سبق، بقوله: «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة اياها».

و ثانيهما، ان الادراك لا يتمتع أن يكون اضافةً، لان الادراك يوصف بالمطابقة و اللامطابقة، و لو كانت اضافةً، لامتنع وجودها، اذ لو كانت موجودةً، لزم ان لو يكون الادراك الاً موجوداً في الخارج - كما ذكر من قبل - و اذا امتنع وجودها، امتنع وصفها بالمطابقة و اللامطابقة.

و فيه نظرٌ لانا نقول: لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية، موجوداً في الخارج، و بعضها لا؟ فيصح اتصافها بالمطابقة و عدمها. و الجواب عن الثاني، اما عن احتمال كونه صورةً قائمةً بنفسها، فلان الكلام مفروض في الحالات، و من المحال ان يكون لها صورةٌ موجودةٌ في الخارج، و ان يذهب اليه ذاهبٌ، و اما عن احتمال وجودها في جسم غائب، فهو انه من المحال الظاهر، و لم يبين و كأنه يزعم فيه البدهة، و لو خصص الاحتمال بالجسم، فلا شك في استحاليته، لان الصورة العقلية، ليست ذات وضع، فاستحال حصولها في ذي وضع، لكن الاحتمال لا يختص به، بل يجيء في كل موجود غير النفس. و ربما يقال: الصورة القائمة بنفسها او غيرها، ان كانت كافيةً في الادراك، و جب ان يكون كل نفس شاعرةً بها دائماً و هو المطلوب، و ان لم يكف في الادراك، فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس، بها يحصل الادراك، و الادراك ليس تلك الصورة، بل هذه الحالة.

و الجواب عن الثالث، انا لا نُسَلِّم انه لو حصل صورةً مساويةً للسماء، يلزم انطباع الكبير في الصغير، و انما يلزم لو كان محل الصورة صغيراً و صورةً كبير كبيرةً، و هما ممنوعان و سند المنع الاول، فيه ثلاث احتمالات: احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو

مطابقة للخارج، كانت جهلاً، وان كانت مطابقة فلا بُدَّ من امرٍ في الخارج، وحينئذٍ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالةً نسبيةً بين المُدرَك وبينه، حتَّى يكون الإدراكُ إضافةً، وأنَّ الصُّور المُتخيَّلة، لم لا يجوز أن تكون موجودةً قائمةً بانفسها، كما قاله افلاطون، او غيرها من الاجرام الغائبة عَنَّا، وهذا وان كان مستبعداً، لكنَّهُ بالتزام أنَّ صورة السَّماء في الذَّهن،

الآلة، او في القوَّة الجسمانيَّة، او في النَّفس على قولٍ من رَعَم أنَّ الإدراك حصول الصُّورة في النَّفس وان كان بالآلة، ولا حظَّ لشيءٍ من هذه المُحالات في الصَّغير والكبير، واما سند المنع الثَّاني، فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت في الماهية كالكبير والصَّغير من افراد الانسان، فاستبعادُ انطباع الكبير في الصَّغير، غيرُ واردٍ على المقول بالصُّورة مطلقاً، اى في ساير الادراكات، بل لا يردُّ الا في الابصار والتَّخيل، واما في ساير المُدرَكَات من السَّمع والسَّم والذَّوق وغيرها، فلا لآنها لا يحسُّ الا باشياءٍ صغيرة، فلا يلزمُ انطباع الكبير في الصَّغير، وكذا لا يردُّ في الموضوعين على بعض المذاهب، اما في الابصار فعلى القائِلين بالسَّماع، واما في التَّخيل، فعلى مذهب ابي البركات، هذا محصَّل ما ذكر وفيه ضعفٌ.

اما المنع الاول، فلانَّ صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة، لو كانت في الآلة او في النَّفس، لكانت الآلة او النَّفس منقذةً بتلك المقادير والابعاد، لآنه حالةٌ فيها وصفةٌ لها، واما المنع الثَّاني، فلانَّا نلاحظُ الصُّور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد مُتميزةً الاقطار والجهات، فكيف يكونُ صغيرةً بل نلاحظُ الف ذراع، فكيف يكون نصف ذراع؟ ومن العجب ان يكون في جزءٍ من الذَّراع بلادٌ متعدِّدةُ المُحلَّات والسَّك والحانات والحمامات وجبالٌ شامخةٌ وتلالٌ عظيمةٌ ومسافاتٌ نائيةٌ وبحارٌ حائلةٌ، بل نصف الفلك بكواكبه، على أنَّ قوله: «و الاستبعاد ليس بواردٍ مطلقاً»، كلامٌ مستدرِكٌ، لانَّ السَّائل لم يورد على سائر الادراكات ولا على ساير المذاهب، بل على الابصار على مذهب الشيخ، فلا طائل في هذا الكلام اصلاً.

والحقُّ في الجواب، أنَّ حصول صورة المقادير والابعاد، يستلزمُ تعدُّدها، فانَّ التَّعدُّد والكبر والصَّغر، انما هي بالاعيان، لا بالصُّور، ففرَّق بين حصول عين المقدار في المحل، و عين صورته فيه، فانَّ المحلَّ بالنسبة الاولى يصيرُ كبيراً وصغيراً، وبالنسبة الثَّانية يصيرُ مدرَكاً عاقلاً، م.

مساوية للسماء غير مستبعد.

والجواب عن الاول، ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي «العلم»، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي «الجهل»، واما الاضافة، فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها، لامتناع وجودها في الخارج، فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً.

وعن الثاني، ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها، موجودة في الخارج، ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب، واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك، ليس بمستبعد فقط، بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة، وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك، مساوية للسماء، لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الادراك، او في القوة المدركة الحائلة في اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما، او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً من السماء.

وذلك غير قادح في المساواة، بحسب الصورة، فان الكبير والصغير من الانسان، متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً، فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه، لا يقتضي بطلانه، على ان هذا الاستبعاد، ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقاً، بل غاية ما في الباب، انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية، والتخيّل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيّل.

ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية، ولا في الموضعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع، او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات، في القول بان الصورة المتخيّلة تنطبّع في النفس، ولو لا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه، لكن التجاوز عن هذا القدر، يقتضي التسعف.

ومنها قوله: ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية، فانما لزم فيما لا يكون موجوداً، اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها.

و الجواب ان الادراك معنى واحد^(١)، يختلفُ باضافة الى الحسّ او العقل، فاذا دلّت ماهيّة في موضع على كونه امرأ غير مُضاف، عرضت له الاضافة، علم قطعاً أنّه ليس نفس الاضافة اينما كان.

و منها قوله : حصولُ الاستدارة^(٢) و الحرارة في القوّة المُدركة، يقتضى صيرورتها

١ - قوله: «انّ الادراك معنى واحد»، يعنى: اذا رجعنا الى عقولنا، وجدنا الحالة التي في تصوّر الموجودات، هي الحالة التي لنا في تصوّر المعدومات و المُمْتنعات، و اذا كان حالنا في تصوّر المعدومات، هو ارتسام الصّورة، فليكن حالنا في تصوّر الموجودات كذلك، م.

٢ - قوله: «و منها حصول الاستدارة»، تقرير السّؤال على ما ذكره الامام، أنّه لو كان الادراك حصول ماهيّة المدرك عند المدرك، فاذا عقل الاستدارة، او الاستقامة او الحرارة او البرودة، كان العاقل مستديراً مستقيماً حارّاً بارداً و أنّه محال، اجاب بانّ الاستدارة، ان كانت جزئية فمحلّها الآلة.

غاية ما في الباب، ان يكون تلك الآلة مستديراً، لكن لا يلزم ان يكمن العاقل مستديراً، و ان كانت كليةً، لم يلزم ان يكون محلّها مستديراً، و هذا الجواب، ليس كما ينبغي، لانّ السّؤال لو وجّه في الاستدارة الجزئية و الاستقامة الجزئية، يلزم ان يكون الآلة مستقيمةً مستديرةً معاً و أنّه محال، و لو وجّه في الكلّيين، يلزم ان يكون النّفس مستديراً و مستقيماً، اذ ليس معنى المستقيم و المستدير الا ما فيه الاستقامة و الاستدارة و قد وجدنا في النّفس.

بل الجواب انّ المُستدير ما فيه استدارةٌ خارجيّة، اى عين الاستدارة، وكذا المُستقيم ما فيه استقامةٌ خارجيّة، اى عين الاستقامة، فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً.

ثمّ قال: و اما الحرارة، فانّها لا تقضى كونُ محلّها حارّاً، فانّ الحالّ هنا صورة الحرارة لا عينها، سلّمنا انّ الحاصل نفس الحرارة، لكن انما تجعله حارّاً لو كان قابلاً للحرارة و هو ممنوع، و لو سلّم أنّه قابل، فانما يصير حارّاً لو كان خالياً عن ضدّ الحرارة، و الجواب هو الاول، فانّ الحارّ ما فيه عين الحرارة، لا صورتها، فصورة الحرارة و ان شاركت الحرارة الخارجيّة في الماهيّة الا انّ الحارّ، ليس ما فيه الحرارة مُطلقاً، بل ما فيه الحرارة الخارجيّة.

و اما الجواب الثّاني و الثّالث، فضعيفان، لانّ الحرارة اذا حصلت في النّفس، فكيف لا يكون قابلاً لها، او كيف يجوزُ حصول ضدّ الحرارة فيها؟ م.

مستديرة حارة.

والجواب أن الاستدارة ان كانت جزئية، كانت ذات وضع، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها، ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً، وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلها مستديراً، وأما الحرارة، فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً ألا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن ضدها من شأنه ان ينفعل عنها، ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها، اذا حلت جسماً او قوةً جسمانيةً ان تجعلها حارةً فضلاً عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً.

والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية، تجري مجرى هذه، والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب، بما ليس في متبّه.

وأما احتجاجاته^(١) بعد تسليم احتياج الادراك، الى حصول صورة في المدرك،

١ - قوله: «و اما احتجاجاته» قال الامام: الحجة التي ذكرها الشيخ، لم ينتج ألا ان المدرك حاصل في الذهن، وأما ان الادراك نفس ذلك الحصول، او امر آخر وراء ذلك، فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة، بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في المعقول، او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج.

وأنا اقول: لا شك أنا اذا ادركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل و يظهر، فليس معنى ادراك الشيء ألا ظهوره عند العقل. ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المميز موجود في العقل ولا معنى للصورة ألا الوجود في العقل، تبين من ذلك جزماً ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل، وهذا امر جلّي لا يحتاج الى زيادة نظر.

ثم من دلالته على ما عنده ان ادراك السواد، لو كانت عبارة عن حصول ماهية الشيء، لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له، لأن السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه، وبين حصول المدرك للمدرك، فان الاول حصول موجود اصلي لموجود اصلي، والثاني حصول غير اصلي لاصلي.

ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد، لكننا اذا تصورنا موجوداً ليس

بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه، وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك، فأننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، قد نتشكك في أنه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلاً لغيره، فعلمنا ان كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام، والشارح جعلها شبهتين؛ الأولى ظاهرة،

و تقرير جوابها، ان حصول السواد للمجرد، ان أريد به حصول عين السواد، فهو محال، لأنه على سبيل حله في الاجسام، وان أريد به حصول صورة السواد له، فمن اعتقده، جزم بعلمه به، لأنه معنى العلم.

واما الشبهة الثانية، فتوحيها انا نعلم ان الله - تعالى - مجرد، ونعلم ان المجرد حاصل لذاته، و نعلم ان فاعلية الغير، حاصلة له، فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نتشكك في أن الله عالم بذاته وبفاعليته.

و تقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء، يكون تارة على وجه الحضور، وتارة لا على ذلك الوجه، والوجه الأول، هو العلم، فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالماً بذاته وبفاعليته، واما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه.

واما جعلنا شبهتين، لان الأولى على الادراك الانطباعي، والثانية على الادراك الحضورى، و تنبيهنا على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد، ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف. ومنها ان تعلقنا لذاتنا، اما ان يكون نفس ذاتنا، او امرأ زائداً عليها والاول باطل بوجهين؛ احدهما ان تعلقنا لذاتنا، اما ان يكون نفس ذاتنا، فعلمنا بعلمنا بذاتنا، اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون، فان كان، وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا، غير علمنا بذاتنا، و علمنا بذاتنا، عين ذاتنا، فيكون علمنا بعلمنا، عين ذاتنا، لكن عين ذاتنا حاصلة، فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضاً حاصل بالفعل وهكذا في ساير التركيبات، فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكاثرة وسفه، وان لم يكن علمنا بذاتنا، نفس ذاتنا، لأنه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، لكان علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه.

و الجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين؛ بالذات وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا، وبنوع من الاعتبار، وهذه الحيثية مغايرة له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هيها الا

على أنه أمر وراء ذلك الحصول.

فمنها قوله: لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط، لكان الجسم الاسود مدركاً.

و الجواب ان حصول الشيء للشيء، يقع بالاشتراك والتشابه على معاني مختلفة كحصول الجوهر والعرض، وحصول العرض للعرض والجوهر، والصورة للمادة او الجسم وعكسهما، والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك. ولما كان الحصول الادراكي، معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول، تعريفاً للادراك، لم يتعرض لبيان الاقسام، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول، بأنه حصول صورة ما

امراً واحداً بالذات وهو ذاتنا، لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار.

فان ذاتنا باعتبار أنه حاضر، مغاير له باعتبار أنه حاضر له، وهو باعتبار أنه حاضر معلوم باعتبار أنه حاضر له عالم، فالتعدد لبساً بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية، ينقطع باعتبار الانقطاع، فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل.

و الوجه الثاني، ان العلم بذاته، لو كان نفس ذاته، لم يكن العلم حصول الشيء للشيء، لان حصول الشيء للشيء، يقتضي تغاير الشئين، كما في الاضافة والايجاد، والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار، كاف في العلم.

- فان قلت: فليكتب التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد.

- واجاب بأنه كاف في الاضافة ايضاً، واما في الايجاد، فلا لان الموجد، يجب ان يكون مقدماً بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات.

ومنها، ان الصورة، تحصل في الخيال، فلا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار، لا يحصل الا في ملتقى العصبيتين والا لكننا ابصرنا الشيء الواحد شئين، لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين، صورة أخرى، فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك من حيث الصورة، بل الادراك حالة نسبية اضافية، فانا اذا ابصرنا شيئاً، فان لقوتنا الباصرة، نسبة خاصة اليه.

فقلوه: «الصورة يحصل في الخيال او في الجليدية» لف، وقوله: «الادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبيتين» نشر، فذلك وجهان من الاعتراض، كما ذكره الامام، م.

للمدرك، لا لشيء على الإطلاق، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه، لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد.

و منها قوله : و ايضاً لوجب انّا اذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسمٍ و لا قائماً في جسمٍ و اعتقدنا حلول السواد فيه ان تقطع بكونه عالمياً به.

و الجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه، ان كان على سبيل حلول في الاجسام، فهو جهلٌ و سخفٌ و ان كان على سبيل حلوله في المجردات، فهو معنى كونه عالمياً به، و لا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة.

و منها قوله : انّا بعد العلم بان الله - تعالى - ليس بجسمٍ و لا حالٍ فيه، نتشكك في أنّه هل يعلم ذاته، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره ام لا؟ و يدلّ ذلك على ان كون الشيء عالمياً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له.

و الجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجهٍ حصل لذاته، و ان غيره باي وجهٍ حصل له، فان معاني الحصول مختلفة، فاذا حققنا تجرّده و حققنا ان كون الشيء مجرداً قائماً بالذات، يقتضى علمه بذاته و بصفاته - كما يجيئ بيانه - لم نتشكك في ذلك.

و منها قوله : اذا كان تعقل ذاتنا، نفس ذاتنا على ما يقولون، فعلّمنا بعلمنا بذاتنا، اما ان يكون علمنا بذاتنا و حينئذ يكون ايضاً هو ذاتنا بعينه، و هلّمّ جرّاً في التركيبات الغير المتناهية، و اما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا و يلزم منه ايضاً ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، و هذا من اعتراضات المسعودي.

و الجواب عنه، ان علمنا بذاتنا، هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوعٍ من الاعتبار، و الشيء الواحد، قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعبر، يعتبره.

و اما قوله : حصول الشيء للشيء، يقتضى تغاير الشئيين كاضافة الشيء الى الشيء، و ايجاد الشيء من الشيء، و ذلك يقتضى امتناع كون الشيء لما بنفسه.

فالجواب أن تغاير الاعتبار، كافٍ فى الحصول و الاضافة، فإنّ المعالج لنفسه، معالجٌ باعتبارٍ آخر، و ليس بكافٍ الایجاد، لأنّه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد بالذات.

و منها قوله : الصّورة تحصلُ فى الخيال او فى الجليديّة، و الادراكُ يكونُ فى الحسّ المُشترك او فى ملتقى العصبيتين، فلو كان نفس الحصول ادراكاً، لكانا معاً. و الجوابُ ما مرّ و هو أنّ الادراك، ليس هو حصول الصّورة فى الآلة فقط، بل حصوله فى المدرك لحصوله فى الآلة، و ههنا الادراك، لا يحصلُ فى الحسّ المُشترك و لا فى ملتقى العصبيتين، بل فى النفس بواسطة هاتين الآلتين، عند حصول الصّورة فى الموضعين المذكورين او غيرهما.

و منها قوله : انا نعلم أنّ المبصر هو زيد، الموجود فى الخارج، و القول بأنّه مثاله و شبهه يقتضى الشك فى الاوليات.

و الجواب أنّ المبصر هو زيد لا شكّ و لا نزاع فيه، أمّا الابصار فهو حصولُ مثاليه فى آلة المدرك، و عدمُ التمييز بين «المدرك» و «الادراك»، هو منشأ هذا الاعتراض، و يجرى مجرى ذلك، ما قال غيره من المُعترضين ايضاً عليه، و هو أنّ الادراك كيف يكونُ صورةً ذهنيّةً مُطابقةً لما فى الخارج، و الشّعورُ بالمُطابقة، إنّما يكون بعد الشّعور بما فى الخارج.

و جوابه أنّ المُطابقة غير الشّعور بها، و إنّما اشترط فيه الأوّل - دون الثّانى - فهذه جملٌ من الاعتراضات، على ما ذكر الشيخ و اجوبتها، قد اقتصرنا عليها ايثاراً للاختصار، فإنّ فيها و فيما سيأتى من بعد، لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده، كما قال الشيخ فى صدر الكتاب.

• تذييلة •

«الشئ قد يكون محسوساً عند ما يُشاهد، ثم يكون مُتخيلاً غيبته يتمثّل صورته فى الباطن، كزيد الذى ابصرته - مثلاً - اذا غاب عنك فتخيّلته، و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من زيد - مثلاً - معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره و هو عند ما يكون محسوساً،

يكون قد غشيتهُ غواشٍ غريبةٍ عن ماهيَّتِهِ لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيَّتِهِ مثل «اين»، و «وضع»، و «كيف»، و «مقدار» بعينه.

و لو توهم بدله غيره، لم تؤثر في حقيقة ماهيَّتِهِ انسانية، و الحسن يناله من حيث هو مغموً في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها، و لا يناله الا بعلاقةٍ وضعيَّة بين حسّه و مادّته، و لذلك لا يتمثّل في الحسن الاظهر^(١) صورته اذ ازال، و اما الخيال الباطن، فتخيُّله مع تلك العارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنّه يجردة عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحسن، فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها، و اما العقل، فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخّصة مستتبّاً ايّاه، كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.

لما فرغ من بيان معنى الادراك، اراد ان ينبّه على انواعه و مراتبها، و انواع الادراك اربعة^(٢)؛ احساس و تخيل و توهم و تعقل.

١ - «الظاهر»، خ.

٢ - قوله: «و انواع الادراك اربعة»: اما جزئية مادية، او غير مادية، اما الجزئيات المادية، فاما محسوسة، او غير محسوسة، و المحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها و هو الاحساس، او لا يتوقف و هو التخيل، و ادراك غير المحسوسات و هو التوهم. و اما غير الجزئيات المادية، فاما ان لا يكون جزئية بل كلية، او تكون جزئيات غير مادية و ايّاً ما كان، فادراكها التعقل، الا انها اذا قيست الى مدرك واحد، كانت ثلاثة لانه يحس، ثم يتخيل، ثم يتعقل و سقط اعتبار التوهم، لانّ الموهوم، غير المحسوس و التمثيل بالابصار، لانه اظهر، و لانّ الحسن اعم من حسّ البصر او السمع، او الشمّ او الذوق او اللمس، فانّ لما لمسنا شيئاً، حصلت عند القوّة اللامسة صورة الملموسة، مع حضور المادة و اكتشافها بالفواشي الغريبة، و كذا في الحواس الاخر، و المراد بالفواشي الغريبة، العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي، و اما لوازم الماهية، فلا تكون غريبة عنها و الا يمكن ان يزال، و الغريبة يمكن ازلتها عن الماهية و ثبت للماهية عند العقل، و الغريبة مختصة بحال الاحساس او التخيل.

و جعل الامام قوله: «لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيَّته»، تفسيراً لفواشي الغريبة و على هذا، يدخل فيها لوازم الماهية، لانّ زوالها، لم يؤثر في زوال الماهية، بل الامر بالعكس، فربما يمنع امكان زوال جميع الفواشي الغريبة و اختصاصها بحالة الاحساس و التخيل، بل المختصة بها

- فالاحساس ادراكُ الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك، على هيئات مخصوصة به محسوسة من «الايين»، و «المتى»، و «الوضع»، و «الكيف»، و «الكم»، و غير ذلك، و بعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها فى الوجود الخارجى، و لا يشاركه فيها غيره.

- و التخيل ادراكُ لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة، و لكن فى حالتى حضوره و غيبته.

- و التوهم ادراكُ لمعانٍ غير محسوسة من الكيفيات و الاضافات، مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة، لا يشاركه فيها غيره.

- و التعقل ادراكُ للشئ، من حيث هو فقط، لا من حيث هو شئ آخر، سواء أخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الادراك.

فهذه ادراكات مرتبة فى التجريد؛ الاول مشروط بثلاثة اشياء؛ حضور المادة، و اكتناف الهيئات، و كون المدرك جزئياً، و الثانى مجرد عن الشرط الاول، و الثالث مجرد عن الاولين، و الرابع عن الجميع ألا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار، لانه لا يدرك ما يدركه الحس و الخيال بانفراده، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال، و بذلك يتخصص مدركه و يصير جزئياً، و لذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب، و اعتبره فى سائر كتبه بالوجه الاول.

و كل طبيعة كالانسانية، اذا أخذت من حيث هى هى، صلحت لان تقع على كثيرين و لان لا تقع ألا على واحد، و أما تختلف فى ذلك بانضاف معانى غيرها اليها، لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى و لا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها، فالمعنى الذى ينضاف اليها و يجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً، لان زيدها لا يساين عمراً بالانسانية و لا بما تقتضيه الانسانية نفسها، و أما يباينه بشخصه المادى، ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كـ «الايين» و «الكيف» و غيرهما ثانياً.

فالصورة المحسوسة منتزعة نزاعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، و الخيالية منتزعة نزاعاً أكثر، لكنه غير تام، و العقلية منتزعة نزاعاً تاماً، و عبارة الكتاب ظاهرة، و أما تمثل

بالابصار، لآنه اظهر انواع الاحساس.

و الفاضل الشارح، فسّر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة، و لوازم الوجود و الماهية، و لوازم الماهية - كالزوجة للاتنين - لا تكون غريبة عن الماهية، و ايضاً لا يكون بحيث يمكن ان تزال، و ايضاً لا يكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشيء محسوساً فقط، بل و عند ما يكون معقولاً ايضاً.

وقد أورد في هذا الموضع سؤالاً^(١) و هو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس

١ - قوله: «و قد اورد في هذا الموضع سؤالاً»، و هو أنهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة، و هذا الحكم يشتمل على امرين؛ احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة، و الآخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين، و هما باطلان؛ اما الاولى فلان الصورة العقلية، جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع، فيكون شخصيتها و عرضيتها و حلولها في النفس و مقارنتها لصفاتها، عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة، فلا تكون مجردة عن ساير العوارض الغريبة و اما الثاني، فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الافراد التي وجدت قبل زيد، و التي توجد بعد زيد، لان وجودها موقوف على نفس زيد، فلو كانت جزءاً من تلك الافراد، لزم وجود الكل بدون الجزء و أنه محال و اذا لم يكن جزءاً منها، لم يكن مشتركة بينهما، فلا تكون كلية.

و اجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية، فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء للافراد و هو ايضاً في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية و ان كانت جزئية ألاً أنها لما كان المعلوم بها، هو ذلك الكلي، يقال أنها كلية مجردة بالعرض و المجاز، و الحاصل ان الكلي المجرد، هو ما له الصورة، و إنما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي، لا لأنها في نفسها كلية.

قال الشارح: القول بان الكلي موجود في الخارج، باطل اذ لا شك ان زيداً في الخارج انسان و ان عمراً انسان آخر، فالانسان المشترك بينهما، اما ان يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة و أنه ضروري الاستحالة، و اما ان يكون موجوداً فيهما، فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان، بل جزء منه و بعضاً منه، هذا خلف.

و اذا ثبت ان الانسانية ليست شيئاً واحداً بالذات في الخارج، فالانسانية الواحدة لا توجد ألاً في

جزئية حلول العرض في الموضوع، تكون جزئية، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها بصفات تلك النفس، عوارض غريبة لا تنفك عنها. وهذا يناقض قولهم: العقل يقدّر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة و أيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد - مثلاً - لا يمكن ان يكون جزءاً من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج، قبل زيد وبعده، فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها.

و اجاب بانّ الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص، في نفسها مجردة عن اللواحق، فالعلم المتعلق بها من حيث هو، علم كلي مجرد لانّ معلومه كذلك، لا لان العلم في ذاته كذلك. قال: ولهذا السبب، سمّاه المتقدمون كلياً، تعويلاً على فهم المتعلمين، و المتأخرون اذ لم ينفقوا على اغراضهم، ظنوا انّ في العقل صورة هليّة مجردة و ليس الامر على ما ظنّوه، بل التحقيق على ما ذكرناه.

و اقول: الانسانية التي في «زيد» ليست بعينها التي في «عمرو»، فالانسانية المتناولة لهما معاً - من حيث هي متناولة لهما - ليست هي التي في كلّ واحد منهما، ولا هي فيهما، لانّ الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها، فهي انما تكون في العقل فقط، و هي الانسانية الكلية، فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد - مثلاً

العقل، لكن لها اعتباران: اعتباراً بحسب الذات، و بهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته و اعتباراً بحسب مطابقتها للاشخاص، و بهذا الاعتبار كلية و معنى مطابقتها أنّها لو تحققت في الخارج، لكانت عين احد الاشخاص، و احد الاشخاص، لو تجرّد عن الشخصات و حصل في العقل، كان نفس تلك الصورة، و على هذا، سقط السؤال.

اما الاول، فلانّ المراد بتجرّد الصورة العقلية، ليس أنّها مجردة عن مطلق العوارض، بل عن العوارض الخارجية و اكتنافها بالعوارض الذهنية، لا يتنافى ذلك، و اما الثاني، فلانّ الصورة العقلية ليست جزء الاشخاص في الخارج و لا يلزم أنّها ليست مشتركة لانّ اشتراكها، ليس معناه أنّها جزء لافرادها في الخارج، بل معناه مطابقتها لافراد و هي متحققة، و الصورة العقلية بهذا الاعتبار، اعني باعتبار المطابقة، هي التي سمّاه المتقدمون «كلية» و تبعهم المحققون من المتأخرين، م.

- جزئية، و من حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية.

و معنى تعلقها، ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة، لان تكون كثيرة و لان لا تكون، لو كانت في اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه، او اى واحد من تلك الاشخاص، سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها.

فهذا معنى اشتراكها، و اما معنى تجريدها، فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك، منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية، و ان كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة، فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر و يدرك به شىء آخر، و بالاعتبار الاخر مما ينظر فيه و تدرك نفسه، فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيها هي الطبيعة الانسانية التي ليست فى الحقيقة كلية و لا جزئية، و اما التي سماه المتقدمون كلية و تبعهم المتأخرون فى ذلك، فلم يتعرض له البتة، و العجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا، ما قاله فى مواضع غير معدودة و هو ان الكلليات لا توجد فى الخارج.

قوله: «و اما ما هو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية»^(١)، و اللواحق الغريبة التي لا

١ - قوله: «و اما ما هو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية»، قد مر فى الدرس السابق ان الشىء اما مادي، او غير مادي، فان كان مادياً كالحجم والشكل واللون يحس، ثم يتخيل، ثم يتعقل، حتى يتجرد او لا يتجرد ما، ثم يتجرد تجرداً وسطاً، ثم يتجرد بالكلية، فان الصورة التي يحس بها، يحضر عند المدرك مع المادة، و اذا تخيلت، تجردت تجرداً اشد، لان المادة لو غابت او بطلت، لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة، فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين و كيف معين و وضع معين، و اذا تعقلت مجردة عن المواد و شوائبها. و اما «الوهم»، فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور و هي ليست فى سلسلة المدركات المرتبة فى التجريد، و اما غير المادى، فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد.

فقوله: «الشيء الذى لا يتعلق بالمادة اصلاً و لا باللواحق الغريبة، فليس يمكن ان يلحقه شىء من خارج ذاته لحوقاً غريباً»، قضية مشتملة على تكرار او استدراك، لان قوله: «و لا باللواحق

الغريبة لا يُمكن ان يلحقها»، و هو تكرارٌ، و ان أُريد عدم لحوقها بالفعل، فهو مستدركٌ اذ يكفي ان يُقال: المُجرّد عن المادّة، لا يُمكن ان يلحقه لواحق غريبة، ضرورة ان لحوقها لا يكون إلّا بسبب المادّة، و إنّما يلحقه لوازم الماهيّة.

و قوله: و هذا حقٌ غريبةٌ، ضرورة أنّ لحوقها لا يكون إلّا بسبب المادّة، و إنّما يلحقه لوازم الماهيّة. و قوله: «هذا تصريحٌ بأنّ لوازم الماهيّة، ليست من اللواحق الغريبة» إنّما يتمُّ لو كان قوله: «التي لا تلزمُ ماهيّةً عن ماهيّة»، صفةً كاشفةً للواحق الغريبة، و هذا غير لازم لجواز ان يكون صفةً مخصّصة.

و قوله: «فذلك الشيء لا يُمكن ان يتكرّر»، تفريعٌ على عدم لحوق الغريبة بامرّين: احدهما أنّ المجرّد لا يتكرّر إلّا بالماهيّة، فإنّ تكرّره بحسب الافراد، يستلزمُ ان تلحقها في افرادها غواشيٌ غريبةٌ و عوارضيٌ مشخّصة، و الآخر أنّه معقولٌ بذاتهٍ لانه لا يحتاج الى تجريدٍ و انت تعلمُ أنّ الفرع الاول، لا حاجة اليه في بيان المطلوب الَّذي هو بصدده فهو ادخالٌ اجنبي في البيان. ثم كأن سائلاً يقول: فما بالنا لا تدركُ جميع العقول و النفوس مع برائتها من المادّة و كونها معقولة بذاتها؟ فاجاب عنه بقوله: «لعلّه من جانبٍ ما من شأنه ان يعقله»، فان اشتغالنا بالعلايق الجسمانيّة، يمنعنا عن ادراكها.

و يظهر من هذا، أنّ المُجرّدات يعقل ذاتها و يعقل غيرها من المُجرّدات لانّ ذواتها معقولةٌ بذاتها و ليس لها عايقٌ و مانعٌ، و كلّ مُجرّد عقلٌ و عاقلٌ و معقولٌ لذاته، و امّا النفوس السماوية، فهي ايضاً تعقلُ ذواتها اذ لا عايق لها عن ذواتها، و امّا غيرها من المُجرّدات فلعلّ التعلّق الجسماني، يمنعها عن ادراكها، و الضميرُ في قوله: «بل لعلّه» يعودُ الى العمل و هو الظاهر، و امّا اعادته الى ما هو برىء من الشوائب و هو المعقول، فيوجبُ ان يكون قوله: «بل من جانبٍ ما» مستدركاً اذ يكفي ان يُقال: و امّا البرى من المادّة، فهو معقولٌ بذاته و لعلّه من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته. ثمّ ههنا بحثان: الاولُ انا اذا تعلّقنا جسماً من الاجسام، فلا يخلو امّا ان نتعلّق مادّةً اولاً فان لم نتعلّق مادّةً فلا يحصل تعقّل ذلك الجسم، لعدم تعقّل جزئيه، و ان تعلّقنا مادّةً فالمادّة لا تمنعُ من تعقّل المادّي.

و جوابه انّ الوجود ثلاثة اقسام: احدها العوارض للمادّة من الصّور و الاعراض، و ثانيها المتعلّق بالمادّة، لا يتعلّق العروض كالجسم و كالنفوس المتعلّقة بالمادّة، و ثالثها المنقطع الوجود من المادّة كالعقول. و القسم الاول يحتاجُ في تعقله الى التجريد عن المادّة، و القسم الثّاني لا يحتاجُ

الى الانتزاع عن المادّة، لكنّه كونه ملحوقاً بالشّوائب المادّيّة أنّما يتعلّق عند تجريده عنها، واما القسم الثّالث، فلا حاجة في تعقّله الى عمل اصلاً.

البحث الثّاني، إنّ المعاني التي يُدرّكها الوهم، مثل «الحسن» و «القبح» و «الصّدّاقة» و «العداوة»، ليست جزئيّة بل متعلّقة بالجزئيّات و التّعلّق بالجزئيّات، لا يُوجبُ الجزئيّة.

والجواب إنّ تعلق الجزئيّات و ان لم يوجب الجزئيّة أنّ أنّه لا يُنافيها، و الوهم لا يأخذ المعاني الّا المخصوصة بمادّةٍ مادّة، بحيث لو قدر عدم صورة الذّنب، لم يتصوّر ادراك عداوته بشاة.

و الامام فسّر المادّة بالمحلّ، سواء كان هيوئى او موضوعاً، ثمّ سئل بأنّ المحلّ و الحال، يُمكن تعقّلها معاً، كمن حكم بثبوت الشّكل للخشب، فقد تصوّرهما فلا يكون المادّة مانعة عن تعقّل الحال.

و اجاب بأنّه متى ثبت أنّ معنى التّعقّل حصول ماهيّة المعقول في العاقل، كانت المادّة مانعة عن المعقوليّة، لا غير ذلك. و ذلك لأنّ ما لا يقول بمحلّ، كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلًا لذاته، فهو معقولٌ لذاته، لأنّ ذاته عاقله لذاته فلا يكون معقولاً لذاته و المعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولاً الى عملٍ بخلاف غير المعقول لذاته، فانه لا بدّ ان يعمل به عملاً، بل لا يصير معقولاً بالفعل.

و نحن نقول: هاتان القضيتان، غير بيّنتين، فمن اين يستلزم عقل الشّيء ذاته، عدم احتياج عقل الغير ايّة الى عملٍ و عدم عقله بذاته الاحتياج، و على تقدير تسليم التّقدّمات، لم يندفع النّقص بتعقّل الحال و المحلّ معاً و ذلك ظاهر، و نقض الشارح قوله: «كُلّ قائم بذاته، فهو عاقلٌ لذاته»، بالجسم، فان شرط عقل الذّات امران؛

القيام بالذّات، و التّجرّد و كذا نقض قوله: «كُلّ حالٍ يحتاج في كونه معقولاً الى عمل»، بالضرورة العقليّة.

و يرّد عليه ايضاً النّقص بصفات المُجرّدات، فإنّها معقولة من غير عمل، و كلام الامام مبنيّ على أنّ «اللام» في قوله: «فهو معقولٌ لذاته»، صلة العقل و اما الشارح، فحملها على «لام» التّعليل و لذا فسّره بقوله: «و هو معقولٌ بذاته»، و كأنّه هو الظّاهر، اذ معناه أنّ المُجرّد من المادّة و علايقها، اذا نظرنا الى ذاته، فمن شأنه ان يصير معقولاً للغير و لا يحتاج الى عمل.

ثم قال الشارح: الحقّ أنّ المُراد بالمادّة هيئها، الهيوئى لا مطلق المحلّ، لوجود الصّورة العقليّة و صفات المُجرّدات، و معنى منع المادّة عن كون الشّيء معقولاً، أنّ المادّة من شأنها ان تصير

تلزّم ماهيّته عن ماهيّته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج الى عملٍ يعملُ به بعده لان يعقله ما من شأنه ان يعقله، بل لعلّةٍ من جانب ما من شأنه ان يعقله.»

القول: الشئ الذى لا يتعلّق بالمادّة اصلاً، ولا باللواحق الغريبة، فليس يُمكن ان يلحقه شئٌ من خارج ذاته لحوقاً غريباً، لأنّه مجردّ عما يُغاير ذاته، بل إنّما يلحقه ما يلزم ماهيّته عن ماهيّته، وهذا تصريحٌ بأنّ اللوازم الماهيّة، ليست من الغواشى الغريبة، فذلك الشئ لا يُمكن ان يتكثر الّا بالماهيّة وهو معقول لذاته، لأنّه لا يحتاج الى تجريد، فان لم يعقل، كان ذلك من جهة القوّة العاقلة، لا من جهته، لأنّه فى نفسه معقولٌ غير محتاج الى عملٍ يعملُ به، ليصير معقولاً، بل العاقلة تحتاج الى عملٍ تعملُ بنفسها كالفكر - مثلاً - لتصير عاقلةً له.

فالضميرُ فى قوله: «بل لعلّة»، يعود الى العمل، ويحتملُ ان يعود الى المعقول، لأنّ ذلك الشئ، من شأنه ان يكون ايضاً عاقلاً بذاته، كما سيجىء بيانه، وهو معنى قوله: «بل لعلّة فى جانب ما من شأنه ان يعقله».

وكان الشيعُ قسّم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلاً والى ما ليس من شأنه ذلك، وقسّمها ايضاً الى ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك، فاشار الى أنّ ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته، ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شأنه ان يكون عاقلاً، بل هو من القسم الآخر، اعنى ممّا من شأنه ان يكون عاقلاً، و إنّما لم يحكم بذلك جزماً، لأنّه ممّا لم يبيّنه بعد وسيأتى بيانه.

وورد الفاضل الشارح شكّاً بعد ان ذكر أنّ المراد من المادّة ههنا هو المحلّ، سواء كان محسوساً كخشب السرير او معقولاً كالهوى، و سواء كان متقوماً بالحال كالهوى، او مقوماً له كالموضوع، وذلك الشك، إنّ المحلّ ماهيّة معقولة لا ينافى تعلّقها بتعلّل الحال فيها، فإنّ من عقل ثبوت الشكّل للخشب فقد عقلهما، فاذن ليست هى بمانعة عن التعلّل. و اجاب بأنّ التعلّل، ان كان حصولُ ماهيّة المعقول للعاقل، كان المانع عن التعلّل هو

الاشياء الحالة فيها اشخاصاً فهى من حيث أنّها مشخص، و الامور الحالة فيها من حيث أنّها اشخاص لا تكون معقولة، ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلةٌ للاشارة الحسيّة و امتناع قبول الصّورة العقلية ايّاها، و اذا تجرّدت عن المُشخصات، صارت معقولةً لانتفاء الوضع، م.

المادة لا غير، لانَّ كُلَّ ما ليس في محلٍّ، فلكونه قائماً بذاته، تكونُ حقيقتهُ حاصلهً لذاته، فهو معقولٌ لذاته عاقلٌ لذاته، و كُلَّ ما يقومُ بمحلٍّ لم تكن حقيقتهُ حاصلهً لذاته بل لغيره، فلا يكونُ هو عاقلاً لذاته، و يصيرُ معقولاً لغيره بعملٍ يعملُ به ذلك الغير و هو الانتزاع.

اقول: هذا الجواب، ليس كما ينبغي، فانَّ الجسمَ ليس في محلٍّ و ليس عاقلاً لذاته، و الصُّورةُ المعقولةُ حالةٌ في محلٍّ و ليست محتاجةً الى عملٍ يعملُ بها لتصيرَ معقولةً، و الحقُّ انَّ المادةَ هي هنا هي الهيولى لا غير، فانَّها هي المُقتضية لكون كُلِّ ما يحلَّ فيها من الصُّور و الاعراض المحسوسة و غير المحسوسة اشخاصاً ذوات اوضاع، و هي و جميع ما يحلُّ فيها، يُمكنُ ان تُؤخذ من حيث هي كذلك، و حينئذٍ لا يكونُ شئٌ منها معقولاً، و يُمكنُ ان تُؤخذ مجردةً عن اللواحق المُشخصة، و حينئذٍ يكونُ جميعاً معقولة، و هذا هو منعُ المادة عن كون الشئ معقولاً.

و اما كونُ الشئ عاقلاً، فهو يكونُ لقيامه بالذات، بعد تجرّده ايضاً في ذاته، لا بسببِ عمل عامل، كما سيأتى بيانه.

• اشارة •

«لعلَّكَ تنزعُ الآن الى ان نشرَحَ لك امرُ القُوَى الدِّرَاكَةِ من باطنٍ، ادنى شرح، و ان تقدّم شرحُ امرُ القُوَى المُناسبة للحسّ اولاً، فاسمع.»

اقول: لما فرغَ عن بيان انواع الادراكات، شرعَ في اثبات القُوَى المُدركة و احوالها، و ابتداءً بالحيوانية و هي تنقسمُ الى ظاهرة و باطنة، اما الظاهرة، فلكونها ظاهرة الوجود، لم تكن محتاجةً الى الاثبات، و لما كان بيانُ كيفية الاحساس بها، يُحتاجُ الى كلامٍ طويلٍ غير مناسبٍ بسياقة الكتاب، لم يتعرّض له. و اما الباطنة، فلمُناسبتها لما مضى و لبناء ما سيأتى من احوال النُفس النّاطقة عليها، كانت ممّا يحتاجُ الى تحقيقه، فجعل هذا الفصل مُشتملاً على بيان اثباتها، و تغايرها، و الاشارة الى مواضعها.

و هذه القُوَى، تنقسمُ الى مدركة^(١) و الى معيّنة على الادراك، و المُدركة مدركةٌ اما لما

١ - قوله: «و هذه القُوَى تنقسمُ الى مدركة»، القوة الباطنة، اما مدركةٌ او معيّنة على الادراك، و المدركة اما مدركةٌ للصُّور او مدركةٌ للمعاني، و المعيّنة على الادراك حافظةٌ و متصرّفة، و

يُمْكِنُ ان يُدْرَكَ بالحواس الظَّاهِرَة و هو ما يُسَمَّى «صَوْرًا»، و اَمَّا لما لا يُمَكَّنُ و هو ما يُسَمَّى «معانى»، و الْمُعَيَّنَةُ تَعَيَّنَ اَمَّا بِحِفْظِ المُدْرَكَاتِ من غير تَصَرُّفٍ لِيَتِمَكَّنَ المُدْرَكَة من المَعَاوِدَة الى ادراكها، و اَمَّا بالتَّصَرُّفِ فيها، و المَعَيَّنَةُ بِالحِفْظِ، مَعَيَّنَةٌ اَمَّا لِمُدْرَكَة الصَّوَرِ، و اَمَّا لِمُدْرَكَة المعانى، فَهَذِهِ خَمْسُ قَوَى:

ـ الأولى، مُدْرَكَةُ الصَّوَرِ و تُسَمَّى «حَسًّا مُشْتَرَكًا»، لِأَنَّهَا تُدْرَكُ خِيَالَاتِ المحسوسات الظَّاهِرَة بِالتَّأْدِيَةِ اليها.

ـ و الثَّانِيَة، مَعَيَّنَتُهَا بِالحِفْظِ و تُسَمَّى «خِيَالًا» و «مَصَوْرَةً».

ـ و الثَّالِثَة، الْمُتَصَرِّفَة فِي المُدْرَكَاتِ، و تُسَمَّى «مُتَخَيِّلَةً» و «مُتَفَكِّرَةً»، بِاعتبارين.

ـ و الرَّابِعَة، مُدْرَكَةُ المعانى و تُسَمَّى «وَهْمًا» و «مُتَوَهِّمَةً».

و الخَامِسَة، مَعَيَّنَتُهَا بِالحِفْظِ و تُسَمَّى «حَافِظَةً» و «ذَاكِرَةً».

و اَمَّا سُمِّيَ الْجَمِيعُ «مُدْرَكَةً» ـ و ان كَانَتِ المُدْرَكَة مِنْهَا اثْنَتَيْنِ فَقَطْ ـ لِأَنَّ الْاِدْرَاكَاتِ الْبَاطِنَة، لَا تَتِمُّ اِلَّا بِجَمِيعِهَا و ابْتَدَأَ الشَّيْخُ بِشَرْحِ الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ لِمُنَاسِبَتِهِ لِلْحَسِّ الظَّاهِرِ، فَانَّ التَّرْتِيبَ التَّعْلِيمِيَّ، ان يَرْتَقِيَ بِالْمُتَعَلِّمِينَ عَمَّا هُوَ اَظْهَرُ، عِنْدَ الْحَسِّ اِلَى مَا هُوَ اقْرَبُ اِلَى الْعَقْلِ.

قوله : «اليس قد تبصر القطر النازل خطأ مستقيماً، و النقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً، كلّه على سبيل المُشَاهَدَة، لَا عَلَى سَبِيلِ تَخَيُّلٍ او تَذَكُّرٍ، و انتَ تَعْلَمُ اَنَّ الْبَصَرَ

الْحَافِظَةُ اَمَّا حَافِظَةٌ لِلصَّوَرِ او حَافِظَةٌ لِّلْمَعَانِي، وَ هَذَا لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى الْحَصْرِ، وَ لَا شَكَّ فِي اِحْتِمَالِ وُجُودِ غَيْرِهَا، لَكِنَّا لَمْ نَجِدْهَا مِنْ اَنْفُسِنَا اِلَّا خَمْسَةً بَعْدَِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَة، وَ الْغَرَضُ مِنْ التَّقْسِيمِ ضَبْطُ مَا.

وَ اعْلَمُ اَنَّ هَذِهِ الْاَفْعَالِ، اعْنَى اِدْرَاكَ الصَّوَرِ وَ الْمَعَانِي، وَ حِفْظَهُمَا، وَ التَّصَرُّفُ فِيهِمَا، لَا شَكَّ فِي وُجُودِهَا وَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ ارْتِسَامِ النَّفْسِ بِتِلْكَ الصَّوَرِ وَ الْمَعَانِي، لِكَوْنِهَا جُزْئِيَّةً جِسْمَانِيَّةً، فَلَا بُدَّ لِكُلِّ فَعْلٍ مِنْ تِلْكَ الْاَفْعَالِ، مِنْ قُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ تَكُونُ مَبْدَأً لَهُ، وَ هَذَا ضَرُورِيٌّ لَا سَبِيلَ اِلَى اِنْكَارِهِ، لَكِن يَحْتَمَلُ ان يَكُونَ قُوَّةً وَاحِدَةً مَبْدَأً لِتِلْكَ الْاَفْعَالِ بِجِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ الْغَرَضُ فِي هَذَا الْفَصْلِ، بَيَانُ تَعَدُّدِ تِلْكَ الْقَوَى، م.

أما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة، لا كالخط. فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الابصار الحاضر. فعندك قوة قبل البصر، اليها يؤدى البصر كالمشاهدة و عندها تجتمع المحسوسات فتدركها، و عندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة، مجتمعة فيها، و بهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون، غير هذا الطعم، و ان صاحب هذا اللون، هذا الطعم، فان القاضى بهذين الامرين، يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعاً، فهذه قوى.

اقول: هذا بيان ذ اثبات الحس المشترك و الخيال، و قد استدلل على وجود كل واحد منهما مفرداً، و على وجودهما معاً بالشركة، اما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً، فهو قوله: «اليس قد تبصر القطر النازل؟» الى قوله: «اليها يؤدى البصر كالمشاهدة». و الحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة^(١)، و المرئى كالخط، و النقطة المتحركة

١ - قوله: «و الحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة» رؤية نقطة كالخط، لا شك انها لاتصال ارتسامها فى الحس، و اتصال الارتسامات ليس فى البصر، لان كل ارتسام للنقطة، بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة، حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام، فلا اتصال للارتسام فى البصر، فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها، حتى يرتسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود و يبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها فى حد آخر و هى الحس المشترك الذى اذا انطبع فيه المحسوسات، كانت مشاهدة و بهذا القدر من الكلام، يتم الدلالة و لذلك اقتصر الشيخ عليه.

و اما قوله: «و المقابلة انما تحصل فى آن»، فهو كذلك، لانه لو بقيت المقابلة فى حد من المسافة زماناً، لانقطعت الحركة، و الكلام فى استمرارها.

و ايضاً لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان الا نقطة، فلا يكون المشاهد خطأ معتدلاً، لكن لا دخل لهذه المقدمة فى الاستدلال، بل يكفى ان يقال: تلك النقطة فى حد من الحدود، محسوسة مشاهدة، لكن ابصارها فى اى حد فرض، ليس الا بحسب اتصال مقابلتها المبصر، حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار، فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر، فهذه الدلالة، لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة فى حد و زوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة و اما ان المقابلة آنية او زمانية، فلا حاجة اليه قطعاً، م.

ترسمُ فى البصر عند وصولها الى مكانٍ ما، تحدثُ بحسب المُقابلة بينهما، و تزول عنه بزوال المُقابلة و المُقابلة أنما تحصل فى آنٍ يحيطُ به زمانان، لا حصول فيهما، لكون الحركة غير قارّة، فلو لا شيء آخر غير البصر، ترسمُ فيه تلك النّقطة و تبقى قليلاً على وجهٍ تتصلُّ الارتسامات المُتتالية فى البصر و فيه بعضها ببعضٍ، لم يكن اتّصال، فلم بر؟ خطٌ، فاذن هيئنا قوّة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدًا.

و أمّا قوله: «و عندها تجتمعُ المحسوسات فيُدركها»، فإشارة الى خاصّةٍ أخرى لهذه القوّة، و هى الّتى لاجلها لُقبت بالمُشترك و أنما ذكرها هيئنا لتعريف القوّة بها و سيوردُ الحجة على اثباتها.

و اعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال، بأن قال: لم لا يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات^(١) فى الهواء، بأن يكون كُلُّ تشكّلٍ تحدثُ فى جزءٍ من الهواء بوصول النّقطة

١ - قوله: «لم لا يجوزُ ان يكون اتصال الارتسامات»، توجيهه ان يُقال: لا نُسلم ان الارتسامات، اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوّةٍ أخرى للنفس، و لم لا يجوزُ أن يكون فى الهواء، فإن النّقطة اذا حصلت فى جزءٍ من الهواء، تشكّل ذلك الجزء الهوائى، بشكل تلك النّقطة، فلما زالت عن المكان، فلصّغَها و انتقالها عن ذلك المكان انتقالاً سريعاً، يبقى ذلك الجزء الهوائى على ذلك الشكل، فبحسب اتّصال الارتسامات فى الهواء، يتصلُّ التشكّلات فى الاجزاء الهوائية المجاورة، فيرى خطأً.

و انت خبيرٌ بأن اتّصال التشكّلات الهوائية، لا يكفى فى مشاهدة الخط، بل لابدّ مع ذلك من القول بتلوّن الهواء بلون النّقطة و اتصال التلوّنات كاتّصال التشكّلات و كأنّ الامام، قائلٌ بذلك يلوح لمن يطالع شرحه.

ثمّ قال: لم يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات فى البصر، و توقّف الارتسام فى البصر على المُقابلة ممنوعٌ.

- فان قلت: ترتيبُ البحثِ يقتضى تقديمُ هذا المنع على المنع الاول، حتّى يُقال: لا نُسلم ان اتّصال الارتسامات، ليس فى البصر، ولنن سلّمناه، لكن لا نُسلم انه اذا لم يكن فى البصر، يكون فى قوّةٍ أخرى فلم اخره عنه؟

قلت: المنعان، مُرتبان على ما وجهه الامام، فانه قال: انا نرى القطرة النازلة خطأً مستقيماً و النّقطة الجوّالة خطأً مشاهدةً، ليس بموجودٍ فى الخارج، فلا بدّ ان يكون موجوداً فى قوّةٍ مدركةٍ

اليه، فأنه يحدث قبل زوال الشّكل السابق، فتتصل التشكلات و يرى خطأ.
قال: و هذا أولى ممّا قالوه، لأنّ القول بمُشاهدة ما ليس في الخارج، سفسطة و جهالة.
ثم قال: و لم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر، و العلم بأنّ البصر، لا ترسم فيه ألاً صورة
المقابل، ليس ببرهانيّ و التّجربة لا تفيده.

و الجواب عن الاول، أنّ بقاء الشّكل السابق، عند حصول الشّكل بعده، يقتضى
الخلاء، فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرّك فيه و بقاء
النّهايات بحالها، بعد خروج المتحرّك عنها، يقتضى احاطة النّهايات بالخلاء.

و عن الثّاني، بأنّ القول بذلك أولى، بأن يُنسب الى السّفسطة و الجهالة من القول
بوجود قوّة للانسان يُدرك بها شيئاً بعد غيبته، لأنّه مع كونه مُشتملاً على القول بمُشاهدة

جسمانيّة، فأمّا ان يكون في قوّة البصر، او في قوّة أخرى، و على هذا ترتّب المنع، فيقال: لأنّ سلّم
أنّ الخطّ ليس بموجود في الخارج، بل لاّ اتصال تشكّلات القطرة في الخارج، يرى خطأ، سلّمناه
لكن لم لا يجوز أن يوجد الخطّ في البصر لاّ اتصال الارتسام فيه، و لمّا غيّر الشارح توجيه
الدّليل، وجب عليه تغيير ترتيب المنع، فقد أحلّ بالواجب.

و اجاب عن الاول و هو المنع الذي ذكره أولاً بأنّ الشّكل لو بقي عند زوال النّقطة، لزم الخلاء،
لعدم النّقطة في ذلك الموضع، و عدم هوائٍ آخر، و عن الثّاني و هو قوله: و هذا الاحتمال أولى
ممّا ذكره، لأنّه قولٌ بمُشاهدة ما ليس بموجود في الخارج، فإنّ القول بادراك البصر خطأ في
الخارج لاّ اتصال التشكّلات، قولٌ بمُشاهدة ما ليس بموجود في الخارج، مع القول بادراك البصر
ما لا يقابله، بخلاف القول بوجود قوّة تدرك الشّيء الغائب عن البصر كالمُشاهد، فأنّه ليس قولاً
بادراك البصر.

و في هذا، اشارة الى الجواب عن المنع الثّاني و هو أنّ ادراك البصر، ما لا يقابل و لا في حكم ما
يقابله مستحيل، و المانع مُكابر.

و اعلم أنّ الثّامن يُشاهد في منامه اموراً كثيرة، و كذا جماعة من المرضى و غيرهم يشاهدون عند
تعطّل حواسّهم صوراً لا يريها الحاضرون في مجلسهم؛ بل ربّما لا يوجد في الاعيان امثالها، و
الانسان يتخيّل في عامّة اوقاته اموراً، قد شاهدها او لم يُشاهدها لا على سبيل المُشاهدة، و
ليس ذلك ألاً لأنّ ادراك هذه القوى المُشتركة، قد يقوى فيكون مُشاهدة، و يضعف فيكون
تخيلاً، م.

ما ليس في الخارج، قولٌ بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله.
وأما قول الشيخ: «و عندك قوة تحفظ مثل المحسوسات، بعد الغيبوبة، مجتمعة فيها»،
فاشارة الى الخيال، واستدلال على وجوده بالمُشاهدة الباطنة^(١) وهو ظاهر.

١ - قوله: «و استدلال على وجوده بالمُشاهدة الباطنة»، يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة، ثم اذا غابت، زالت المشاهدة، لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل، فلو لا بقائها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية، لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال، وأما توقف اتمام هذه الدلالة على تباير القوتين، استدلتوا عليه بوجهين: احدهما ان الحس المشترك قابل للصّور، والقابل غير الحافظ: بحجة، ومثال، اما الحجة فلان مبدأ القبول، لو كان مبدأ الحفظ، كان المبدأ الواحد مصدراً لاثنتين، والواحد لا يصدر عنه آلا الواحد. وأما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها، وهذا الدليل منقوض بالخيال، فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ، لم يكن الخيال حافظاً ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتى من ابطال ان الواحد لا يصدر منه آلا الواحد، وايضاً ينتقض بالحس المشترك، فانه يدرك انواع المحسوسات، وبالنفس فانها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن، هذا ما ذكره الامام.

والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب، حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل و اخر نقضها، و عبّر عن النقص بالمعارضة على ما هو عادته. اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدئيهما واحد لجواز أن يكون قبوله بحسب المادة، والحفظ بحسب الصورة كما في الارض، فانها تحفظ الشكل بصورتها، وكيفية اليبوسة تقبله بحسب مادتها فكذا الخيال، لا بد ان يكون في محل جسماني، فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال، و اما افتراقهما في شيء فيدل على تباير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا مكان تحقق الحفظ بدون القبول، كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما، وبعد زوال المرض، يستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها، فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايراً لمبدأ حفظها.

وهذا الجواب، لو صح، فهو دليل برأسه غير ما نقله، فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ، بل بمجرد تبايرهما على تباير مبدئيهما بالحجة والمثال، و لو استدلل بافتراقهما، لم يحتج الى

قال الفاضل الشارح: واستدلوا على مُغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين؛ أحدهما أنَّ المدرك قابل، والقابل يُغيّر الحافظ لحجّة، هي أنَّ الواحد لا يصدرُ عنه إلّا الواحد، ولمثال، هو أنَّ المالَ يقبلُ الاشكال ولا يحفظها والحجّة ضعيفةٌ ومع ذلك فإنَّ الخيال الَّذي هو الحافظ يجبُ ان يقبل الصّور حتّى يُمكن ان يحفظها، وايضاً أنّها مُعارضةٌ بالحسّ المشترك المُدرك لاشياءٍ مختلفة، وبالنفس الّتي تفعلُ افعالاً مختلفة.

واقول: اجتماعُ القبول والحفظ في شيء واحد، لا يدلُّ على وحدة مصدرهما، فإنّهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض، واما افتراقهما في صورةٍ يدلُّ على مُغايرة المصدرين، والمُعارضة بالحسّ المشترك والنفس، ليست بشيءٍ لأنَّ الواحد

الحجّة والمثال، على أنَّ قوله: «اجتماع القبول والحفظ لا يدلُّ على وحدة مبدئيهما»، مستدركٌ في الاستدلال، بل يكفي ان يُقال: نحنُ لا نستدلُّ على تغاير المبدئين، بمجرد التّغاير بل بالا فتراق.

وفي هذا الاستدلال نظراً، فقد تكرّر أنَّ الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصّورة في الالة، بل لحصولها عند النفس، فافتراق القبول والحفظ، لا يستلزمُ تغاير المبدئين، واما قوله: «والمُعارضة بالحسّ المشترك والنفس» فليس بشيءٍ، لأنَّ جواب التّقصّ يجبُ ان يكون بحيث لا يردُّ على اصل الدّليل، واذا جاز ان يكون الواحدُ مبدءً الكثير، اما بالواسطة او بالجهات، فليجز ذلك في مبدء القبول والحفظ ان يكون واحداً ومبدئاً لهما بجهتين، على أنَّ القبول انفعالٌ لا فعلٌ، ومن الجائز ان يصدر عن قوّةٍ واحدةٍ فعلٌ، ويردُّ عليها انفعال.

وامّا قوله: «فالصادر عن الحسّ المشترك، امكانُ استقسات الصّور»، معناه أنَّ الَّذي يقتضيه الحسّ المشترك، امرٌ عامٌ وهو استثبات الصّور مُطلقاً وقوله: «عند غيبة المادّة»، تقييدٌ مستدركٌ، لأنّه كما يستثبِت الصّور عند غيبة المادّة في الصّور، يستثبِت الصّور عند حضورها في المشاهدة على ما مرّ، ثمَّ ان كان الاعم لا يتحقّق إلّا في الاخصّ، كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها، يقتضى اقتضاء ثانياً، فالصادرُ أولاً أمرٌ واحدٌ والامورُ المتكثّرة صادرةٌ بالواسطة، ويجوزُ ان يصدر من الشّيء الواحد امورٌ متكثّرة بالوساطة، وهذا كما ترى فاسدٌ، لأنَّ الصّادر من الشّيء، لا يكون إلّا امرأً شخصياً، وأما ان يكون عاماً و يصدر بواسطته امرٌ خاصّ، فهو غير معقولٍ، والاولى ان يُقال: الادراكات انفعالات، والَّذي سنبيّن، أنَّ الواحد لا يصدرُ عنه إلّا الواحد، لأنّه لا يقبلُ إلّا انفعالاتاً واحداً، م.

قد يصدرُ عنه الكثير، اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً، ثم يتكرر بقصد ثان، او كانت وجوه الصدورات مختلفة، فالصادرُ عن الحس المشترك، هو استنبات الصور المادية عند غيبة المادة، ثم يصير مُستنبطاً للالوان والاصواب والطعوم وغيرها بقصد ثان، وذلك لانقسام تلك الصور اليها، وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون، ثم انه يصير مُدركاً للتضدين، لكون اللوان مشتملاً عليهما، واما النفس، فانما يتكرر فعلها وجوه الصدورات عنها. قال: والمثال ايضاً ضعيف، لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله في صورة أخرى.

واقول: ليس الامر على ما ظنه، بل انما هو قياس من الشكل الثالث^(١)، يستج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي، بان كل ما يقبل شيئاً، فهو يحفظه، فان ذلك يدل على مُغايرة القوتين بالضرورة.

قال: والوجه الثاني^(٢) ان استحضار الصور، والذهول عنها من غير نسيان، والنسيان

١ - قوله: «بل انما هو قياس من الشكل الثالث»، وهو ان الماء يقبل الاشكال، والماء لا يحفظ الاشكال، فالقبول مغايرٌ للحفظ، فمبدأ القبول، لا بد ان يكون مغايراً لمبدأ الحفظ، فهو استدلال باختلاف الافعال، على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال، اثبات الجزئية، ولا حاجة الى اثبات الكلية، وهذا غير وارد ان المثال اورد مثلاً على تغاير المبدئين، كما دل عليه الحجة، لا على تغاير القبول والحفظ، حتى يكون اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية، والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما، واستدل ههنا بمجرد تغايرهما، م.

٢ - قوله: «والوجه الثاني» لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال: استحضاره، وذهوله، ونسيانه، وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه، ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج الى تجسم احساس جديد ولا شك ان الادراك منتفٍ في الذهول، فلو لم يكن فيه حفظ، لم يكن بين الذهول والنسيان فرق، فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك.

ومنع الامام لا يندفع بما ذكره، لان قوله: «والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك»، ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع، وان اراد انها غير حاصلة للنفس، فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك، فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع، لما مرّ آنفاً وللإمام منع آخر، لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان

يوجبُ تغايرِ القوّتين، فإنّ الاستحضار حصول الصّورة في القوّتين، و الذّهل حصولها في الحافظة دون المُدرّكة، و النّسيان زوالها عنهما، و هذا ايضاً ضعيفٌ، لأنّ تجويز الحصول في الحافظة حالة الذّهل، يقتضى القول بأنّ الادراك، ليس هو حصول الصّورة في المُدرّك بل امرٌ ورائه، و على هذا التّقدير، يحتملُ ان تكون الصّورة حاصلةً في الحسّ المُشترك دائماً، و الاستحضارُ موقوفٌ على حصول ذلك الامر، و ايضاً القوّةُ العاقلة، ليست لها حافظةٌ مع أنّها تستحضرُ و تذهلُ من غيرِ نسيانٍ و تنسى.

- فان قلّتم: حافظتها العقل الفعّال.

- قلنا: فليكن هو حافظاً للحسّ المُشترك ايضاً.

و الجوابُ عنه ما مرّ، و هو انّ الادراك، حصول الصّورة للمُدرّك لحصوله في الآلة، و الصورة حالة الذّهل غيرُ حاصلةٍ للمُدرّك و ان كانت حاصلةً في الآلة، و العقلُ الفعّال، لتمثّل المعقولات فيه، و امتناع تمثّل المحسوسات فيه، يصلحُ لان يكون حافظاً للصّور المعقولة دون المحسوسة.

و اما قول الشيخ: «و بهاتين القوّتين يُمكنك ان تحكم انّ هذا اللون، غيرُ هذا الطّعم»، فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً^(١) و هو بناءٌ على انّ النّفس لا تُدرّك

الصّورة لو لم تكن محفوظة في حال الذّهل، احتاج الى تجسّم احساسٍ جديدٍ في النّسيان و هذا لانّ محلّ الخيال، جسمٌ يتخلّل دائماً، فينعدمُ الجسم لانعدام جزئهِ فلا بدّ من انعدام القوّة الحاسّة، فضلاً عن الصّورة المحفوظة فيها، مع أنّه لا حاجة الى تجسّم احساسٍ جديد، م.

١ - قوله: «فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً» أمّا على وجود الحسّ المُشترك فلانّا نحكمُ على هذا اللون بأنّه غير هذا الطّعم، و على صاحب هذا اللون بأنّه صاحب هذا الطّعم و الحاكم بين الشّيئين لا بدّ ان يدركهما، فمدرّك هذا اللون و هذا الطّعم اما الحسّ الظّاهر و هو باطلٌ لانّ كلّ واحدٍ من الحواسّ الظّاهرة لا يدركُ الا نوعاً واحداً من المحسوسات، او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السّوية و هو الحسّ المُشترك، و هذا انما يتمّ لو كان الحاكم هو الحسّ، و أمّا اذا كان الحاكم هو العقل، فلا يجوز ان يكون مدرّكاً لهما لحصول صورتها في قوّتين، و هذا ملخّص اعتراض الامام.

و اما على وجود الخيال، فلانّ هذا الحكم، كما لا يحصل الاّ بقوةٍ مدرّكةٍ للجميع، لا يحصل الاّ بقوةٍ حافظةٍ للجميع، و الاّ انعدم صورة كلّ واحدٍ من الشّيئين عند ادراك الآخر و التفاته اليه، و

فيه منعٌ ظاهرٌ فإنَّ الانسان اذا رأى ماراً كلّةً، يدركُ لونه و طعمه معاً.

و تقريرُ اعتراض الامام، انا نحكمُ على زيدٍ بانهُ انسانٌ، فالحاكم بشيءٍ على شيءٍ اما ان يجب ان يدركهما، او لا يجب، فان لم يجب بطل حجّتكم، وان وجب، فالحاكم على زيدٍ بانهُ انسانٌ لا بدّ ان يكون مدركاً لهما، لكن المدرك للانسان الَّذي هو الكلّي النفس، فيكون المدرك لزيدٍ ايضاً هو النفس ايضاً، و اذا كانت النفس مدركة للجزيئات، فلم لا يجوزُ أن يكون الحاكم بأنّ هذا اللون، لصاحب هذا الطّعم هو النفس ايضاً، و حينئذٍ سقط الحجة.

واما جواب الشارح بأنّ النفس مدركُ الجزيئات بآلة، والكليات بغير آلة، فغير رافعٍ، لجواز ان يكون الحاكم بين محسوسين، بحسب آلتين. قال: و الَّذي يدلُّ على ابطال القول بالحسّ المشترك، انّ الذّوق ادراكُ المذوقات، فلو كان الدّماغ يدركُ المذوقات، لكان له ذوقٌ و ليس كذلك بالضرورة، و لو جاز ان يُقال الذّائق هو الدّماغ، مع انا نجدُ خلافه، جاز ان يُقال الذّائق الكعب والعق، و ايضاً اذا ادركت القوّة الباصرة شيئاً فلو ادركه الحسّ المُشترك و ليس الابصار الّا ادراك البصر، فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين.

و على ابطال الخيال، بأنّ من طاف في العالم و رأى البلاد و الاشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الرّوح الدّماغى، فاما ان يحمل جميع تلك الصّور فى محلّ واحدٍ، فيلزم اختلاط الصّور و عدم تمايز بعضها عن بعض، او يكون لكلّ واحدةٍ من الصّور محلّ غير محلّ الأخرى، فيلزم ارتسام كلّ صورةٍ فى جزءٍ فى غاية الصّغر مع غاية عظم الصّور.

و جواب الشارح عن الأوّل بأنّ ادراك الحسّ المُشترك المذوق لتخيّل المذوق و تخيّل المذوق ليس فى العقب بالضرورة، و كذلك فى الابصار ادراك الحسّ المُشترك، محلّ البصر فلا يكون ابصاره ابصارين، و فيه نظرٌ لما مرّ من انّ مشاهدة المحسوسات بالحسّ المُشترك، كما ان تخيلها به و الفرقُ بينهما انّ التّخيّل ادراك الصّور فى الغيبة، و المُشاهدة الادراك مع الحضور.

و الحقّ فى الجواب، انّ الذّائق ليس هو الحسّ، بل النفس بالحسّ و لا نُسَلّم انّ ذوق النفس ليس بواسطة الدّماغ، لأنّه اذا لحقه آفةٌ بطل الذّوق، بخلاف ما اذا لحق الكعب آفةٌ و كذلك الابصار ليس الّا بادراك النفس المبصر، لا بمجرّد حصول الصّورة فى الباصرة، بل لحصول الصّورة فى العصبَة المُشتركة، و الحسّ المُشترك.

و كذلك قال علماء المناظر: ابتداء الابصار فى البصر، و اتمامه عند العصبَة المُشتركة، و كما له عند الحسّ المُشترك.

المحسوسات، ألا بقوى جسمانية، و تقريره أنها لا تُدرك بحسٍّ واحدٍ من الحواس الظاهرة، غير نوع واحدٍ من المحسوسات، فاذن لابد لها حين تحكُّم على ابيض ما أنه ذو حلاوةٍ من قوّةٍ تُدرك بياض و الحلاوة معاً بها و لا محالة تكونُ نسبةً جميع المحسوسات الى تلك القوّة نسبةً واحدة، وايضاً كما انّ النفس لا تقدّر على هذا الحكم ألا بقوّةٍ مدركةٍ للجميع، فإنها ايضاً لا تقدّر على ذلك ألا بقوّةٍ حافظةٍ للجميع و ألا فتعتمدُ صورة كلِّ واحدٍ من البياض و الحلاوة عند ادراك الآخر و الالتفاتُ اليه.

و اعترض الفاضل الشارح بأننا نحكُّم على زيد، بأنه انسانٌ و هو حكمٌ بكليّ على جزئيّ، فالحاكمُ يجبُ ان يدركهما معاً، و يلزمُ منه ان تكون النفس التي هي مدركةٌ للكليات مدركةٌ للجزئيات.

و الجوابُ أنها مدركةٌ لهما و لكن لاحدهما بالآلة، و للآخر بغير آلة. قال: و الذي يدلُّ على ابطال القول بـ«الحس المشترك» علمي بالضرورة اني اذا ذُقْتُ طعاماً، انّ الذائق، ليس هو الدماغ، و لو جاز ذلك، لجاز ان يُقال: بل هو العقب او الكعب، و اذا ابصرت شيئاً، فلست مبصراً له مرّتين احدهما بالعين و الآخر بالدماغ، و الذي يدلُّ على ابطال القول بالخيال، انّ انطباع ما يراه الانسان طولَ عمره في جزءٍ من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصّور، او انطباع كلِّ واحدٍ في جزءٍ هو في غاية الصّغر.

و الجوابُ عن الاول، انك ايضاً بالضرورة تجدُ الفرق بين الذّوق و تخيل الذّوق، و تعلم انّ تخيل الذّوق ليس في عقبك.

و عن الثاني، أنه استبعادُ محض، و ذلك لقياس الامور الذهنيّة على الخارجيّة.

قوله: «و ايضاً فانّ الحيوانات ناطقها و غير ناطقها، تدركُ في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، و لا متأدية من طريق الحواس، مثل ادراك «الشاة» معنى في «الذئب» غير محسوس، و ادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكاً جزئياً يحكُّم به كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوّة هذا شأنها، و ايضاً فعندك و عند كثير

و الجوابُ عن الثاني، أنه قياسُ الصّور على الاعيان، فالصّور ان تواردت على محلٍّ واحدٍ لا يختلط، او على اجزاءٍ صغيرةٍ من المحلّ لا يستبعد، و قد سبقت الاشارة الى تحقيقه مراراً، م.

من الحيوانات العجم، قوّة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور.»
اقول: هذا بيانُ اثبات الوهم والحافظة، أمّا الوهم، فقوّة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها، كادراك العداوة والصداقة، والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية، فادراك تلك المعاني، دليل على وجود قوّة تدركها^(١)، وكونها ممّا لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم، دليل على مغايرتها للنفس الناطقة.

وقد يستدل على ذلك أيضاً، بأن الانسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله، وأمّا الحافظة، فاثباتها وبيان مغايرتها لسانر القوى، كما مرّ وما في الكتاب ظاهرٌ وأمّا قول الفاضل الشارح: الصداقة التي بيني وبين ولدي كلبية، فيجواب بأن يقال: هب، أنّها كلبية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية. وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلبية، وايضاً الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما، بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله.

قوله: «و لكل قوّة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة، واسم خاص، فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسياً وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس، لا سيما في مقدّم الدماغ، والثانية المسماة بالصورة والخيال، وآلتها الروح المصبوب في

١ - قوله: «فادراك تلك المعاني، دليل على وجود قوّة تدركها»، تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر، ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس، ولا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم، لان المدرك للمعاني الجزئية، ربما يخالف العقل، فلا يكون عقلياً، فلا بد من قوّة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوّة الوهميّة، ولا يخفى عليك ممّا علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها، هو النفس وليس تدرك لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بالقوّة الجسمانية، لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها الصور بقوّة أخرى، فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوّة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات، بقوّة واحدة وهي الحس المشترك، م.

البطن المُقدَّم، لا سيَّما في الجانب الاخير.»

ذكر علماء التشريح^(١) أنَّ الحامل لقوَّة الشَّم، زائدتان شبيهتان بحلمتى التدى، نابتان

١ - قوله: «ذكر علماء التشريح» واعلم أنَّ للدِّماغ من مقدِّميه الى مؤخِّره انقساماً الى ما يختصُّ باسم الاجزاء وانقساماً الى ما يختصُّ باسم البطن، اما الى الاجزاء، فلأنَّه ينقسمُ قسمين مُتساويين في المساحة جزء مقدَّم و جزء مؤخَّر و لما كان الدِّماغ قريبُ الشَّكل من المثلث او المخروط، قاعدته في مقدِّم الرُّأس، كان مقدِّم الدِّماغ لا محالة أغلظ، و يستدقُّ الى المؤخَّر فيكونُ الجزء المقدَّم اغلظ و اعرض و اقصر، و الجزء المؤخَّر اضيق و ادقَّ و اطول، حتَّى يكون طوله كالضعف من طول المقدَّم، و هذا الانقسام بحجاب، حاجزٍ بين الجزَّين من الغشاء الغليظ. و لما كان الارواح السبعة الَّتى هى الاعصاب الدِّماغية موضوعةً في طول الدِّماغ، كان حصَّة الجزء المُقدَّم النِّصف من حصَّة الجزء المؤخَّر، فلذلك ثبت من الجزء المقدَّم زوجان، و من المؤخَّر اربعة، و الزَّوجُ الثالث من الحدِّ المشترك بينهما. و اماماً في البطن فهو أنَّ للدِّماغ تجاويف ثلاثة اعظمها البطن الاول و يشتملُ على الجزء المقدَّم و بعض الجزء المؤخَّر، و اصغرُها البطن الاوسط و هو كمنفذٍ من البطن المقدَّم، ثمَّ أنَّ جزئاً من جوهر الدِّماغ، نفذ من مؤخَّر الدِّماغ في ثقب الفقرات متدرجاً الى الصَّلبة و هو النَّخاع و قد ثبت العصب زوجاً زوجاً من جنبه موازياً و مصافياً للاعضاء، فان اعتبرنا جوهر الدِّماغ و النَّخاع، فالدِّماغ كالعين، و النَّخاع و الاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار.

و ان اعتبرنا جوهر الدِّماغ و النَّخاع، فالدِّماغ كالعين، و النَّخاع و الاعصاب، فالدِّماغ كالعين و النَّخاع كالجدول، و الاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار، و الاعضاء كالمزراع.

اذا ثبت هذا التَّصوير، فنقول: ارادَ الشارح ان يبيِّن أنَّ مبدء اعصاب الحواس الاربعة، الجزء المقدَّم من الدِّماغ، فذكر أنَّ قوَّة الشَّم في زايدتين نابتين بين مقدَّم الدِّماغ، و قوَّة الابصار في عصبتين مجوفتين عن جوار الزَّايدتين و هما الزَّوج الاول من الازواج السبعة، و قوَّة الذَّوق في السبعة الرَّابعة من الزَّوج الثالث الَّذى منشأته الحدِّ المشترك بين الجزَّين، و قوَّة السَّمع في القسم الاول من الزَّوج الخامس الَّذى منشأته خلفُ الثالث.

و منيت هذا القسم بالحقيقة، هو الجزء المقدَّم من الدِّماغ، فقد بان أنَّ منشأ الاعضاء الاربعة، هو الجزء المقدَّم، و فيه بحثٌ لأنَّ الزَّوج الخامس، لما كان خلف الثالث، و الثالث في الحدِّ المُشترك بين الجزَّين، فكيف يكون ثبت قسم منه في الجزء المقدَّم، وايضاً صرَّح الشيخُ في الكليات بانَّ

منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وأما وقع في هذا الخيط، لما رأى في بعض نسخ الكتاب أو في كتاب «الشفاء» هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي تعرض لها الشارح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ، أو لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم، فإن مبادئ الاعصاب الاربعة في البطن المقدم، لا في الجزء المقدم، وهو المراد من قوله: «لا سيما في مقدم الدماغ»، لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطن، كما اشرنا اليه، ولما ظهر أن مبادئ الاعصاب الخمس: الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللسان، أما باقي الدماغ أو النخاع، فالروح المصبوب في مبادئ الاعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحس المشترك، وأما قال: لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ، لأن أكثر أعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل في مقدم الدماغ، لأن بعض مبادئ عصب الحس، ليس مقدم الدماغ، بل باقي الدماغ أو النخاع. واما قوله: «فإن الحس المشترك كراس عين»، فهو بيان لقوله: «آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس» و تقريره: أن الحس المشترك كراس عين، ينشعب عنه أنهار وهي اعصاب الحواس الخمس، والماء الجارى فيها، هو الروح الحساس.

و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات، انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادئ تلك الاعصاب، اعني الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتبادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا، ثم قال: لا معنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس، وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة للحس المشترك وألا فلا حركة للمثل، لاستحالة حركة الكيفيات، ولأنه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوس على حركتها وليس كذلك.

وهذا كلام من عند نفسه، فإنهم اتفقوا جميعاً على أن الصور يتأدى من الحواس في الحس المشترك، تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها، وتأدى الريح المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة، وعند ذلك يتم ويكمل الادراك، وايضاً لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس، فلو لم يتأدى منها اليه، فكيف يتصور حصول المثل فيه، وأما ما ذكره الامام من أن الروح الدائق لو حفظ الطعام الى ان يتصل بالحس المشترك، وجب ان يجد الانسان ذوق الطعام في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان، فشيء مبناها عدم الفرق

من مُقدّم الدِّماغ، قد فارقتا لَيْنَ الدِّماغِ قليلاً، و لم تحلقهُما صلابَةُ العصب، و الحاملُ لقوَّةِ الابصارِ الزَّوجِ الأوَّل من الازوج السَّبعة الَّتِي هِيَ الاعصابُ الثَّابِتَةُ من الدِّماغ، وَهُما مجوفتان تتلاقيان، فتفترقان الى العَيْنين.

و الحاملُ لقوَّةِ الذَّوق وَهُوَ الشَّعْبَةُ الرَّابِعَةُ من الزَّوجِ الثَّالث الَّذِي منبَتُهُ الحدَّ المُشترك، بين مقدَّم الدِّماغ و مؤخَّرُهُ من لدن قاعدة الدِّماغ، وَ تَفْذُ هذه الشَّعْبَةُ فِي ثَقْبَةٍ فِي الْفَكِّ الْاَعْلَى إِلَى اللِّسَانِ.

و الحاملُ لقوَّةِ السَّمْعِ هُوَ الْقِسْمُ الأوَّل من قِسْمِ الزَّوجِ الْخَامِس الَّذِي منشأُ خَلْفِ الزَّوجِ الثَّالث، وَ منبَتُ هَذَا الْقِسْمِ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْجِزءُ الْمَقْدَمُ من الدِّماغ.

و الحاملُ لقوَّةِ اللمسِ سائرُ الاعصابِ وَ خصوصاً النَّخَاعِيَّة، فَتَبَيَّن من هَذَا ان مَبْدِئَ اعصابِ الْحَوَاسِّ الْارْبَعَةِ هُوَ مَقْدَمُ الدِّماغ، وَ مَبْدِئُ اعصابِ اللمسِ هُوَ الدِّماغُ وَ النَّخَاعُ الَّذِي مَبْدِئُهُ اَيْضاً الدِّماغُ وَ اكْثَرُهَا نَخَاعِيَّة، فَلِاجْلِ ذَلِكَ قَالَ الشَّيْخُ: «انَّ آلَةَ الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ، هُوَ الرُّوحُ الْمَصْبُوبُ فِي مَبَادِي عَصَبِ الْحَسِّ، لَا سِيَّما فِي مَقْدَمِ الدِّماغِ» وَ لَمْ يَقلْ مُطْلَقاً فِي مَقْدَمِ الدِّماغِ، فَانَّ الْحَسَّ الْمُشْتَرَكِ، كَرَأْسِ عَيْنٍ تَشْعَبُ مِنْهُ خَمْسَةٌ اَنْهَارٌ، وَ كَانَ الرُّوحُ الْمَصْبُوبُ فِي الْبَطْنِ الْمَقْدَمِ، هُوَ آلَةٌ لِلْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ وَ الْخِيَالِ، اَلَّا اَنْ مَا فِي مَقْدَمِ ذَلِكَ الْبَطْنِ بِالْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ اخَصَّ، وَ مَا فِي مُؤَخَّرِهِ بِالْخِيَالِ، اخَصَّ وَ اِنَّمَا تَتَأَدَّى الْاِدْرَاكَاتُ الْحَسِّيَّةُ مِنَ الْحَوَاسِّ بِوِاسْطَةِ الْارْوَاحِ الَّتِي فِي الْاعْصَابِ إِلَى الَّتِي فِي مَبَادِيهَا الْمُتَّصِلَةِ بِالرُّوحِ الْمَصْبُوبِ فِي الْبَطْنِ الْمَقْدَمِ.

وَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ، فَسَّرَ التَّأْدِيَةَ بِان تَسِيرَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمَحْسُوسَةُ فِي الْاعْصَابِ، إِلَى آلَةِ الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ الْاِسْتِبْعَادِ، وَ بِالتَّشْنِيعِ الْوَارِدِ عَلَى تَفْسِيرِهِ.

وَ التَّأْدِيَةُ هِيَ هُنَا، اسْتِعَارَةٌ مِنْ اِدْرَاكِ النَّفْسِ بِوِاسْطَةِ الرُّوحِ الْمَصْبُوبِ، إِلَى كُلِّ حَسٍّ مَحْسُوسَةٍ، وَ بِوِاسْطَةِ الرُّوحِ الَّذِي هُوَ مَبْدِئٌ مُشْتَرَكٌ لِلْجَمِيعِ، مِثْلَ جَمِيعِ الْمَحْسُوسَاتِ وَ اتِّصَالِ الْاعْصَابِ، لَيْسَ لَتَمْهِيدِ طَرِيقٍ تَسِيرُ فِيهَا الْكَيْفِيَّاتُ، فَانَّ الْكَيْفِيَّاتَ لَا تَنْتَقِلُ مِنْ مَوْضُوعَاتِهَا، وَ اِدْرَاكِ النَّفْسِ، لَيْسَ بِمُتَأَخِّرٍ عَنْ مُلَاقَاةِ الْحَوَاسِّ لِلْمَحْسُوسَاتِ بِزَمَانٍ تَقْطَعُ فِيهَا تِلْكَ الْمَسَافَاتِ، بَلْ هُوَ لَا تَتَّصِلُ الْارْوَاحُ بِمَبْدِئٍ وَاحِدٍ مُجْتَمِعَةٍ فِي مَوْضِعٍ بَعْدَهَا

للاحساس و باقى كلام الشيخ ظاهرٌ.

قوله : «و الثالثة الوهم و أنّها الدّماغ كلّهُ، لكنّ الاخصّ بها هو التّجويف الاوسط.»
قال الشيخ في «الشفاء» في صفة القوّة المُسمّاة بالوهم^(١) : «هى الرّئيسة الحاكمة فى الحيوان، حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى، و لكن حكماً تخيّلياً مقروناً بالجزئية و بالصّورة الحسيّة، و عنه يُصدّرُ اكثر الافعال الحيوانيّة الى هيهنا»، حكاية قوله: فكون الدّماغ كلّهُ أنّها هو كونها مصدرُ اكثر الافعال المُتعلّقة بالروح الدّماغى فى الحيوان. و اختصاص التّجويف الاوسط بها لاستخدامها المُتخيّلة، على ما سيجىء و لهذا السّبب ايضاً قدّم ذكرها على ذكر المُتخيّلة.

قوله : «و تخدمُها فيها قوّةٌ رابعةٌ، لها ان تركّبَ و تفصلَ ما يليها من الصّور المأخوذة عن الحسّ و المعانى المُدرّكة بالوهم، و تركّبَ ايضاً الصّورَ بالمعانى و تفصلُها عنها.
و تسمّى عند استعمال العقل «مفكّرة»، و عند استعمال الوهم «متخيّلة»، و سلطانها فى الجزء الاول من التّجويف الاوسط، كأنّها قوّةٌ ما للوهم و بتوسّط الوهم للعقل.»
معناه واضحٌ و المراد من الخدمة أنّ الوهم، يتصرّف بواسطتها فى المُدرّكات، و يتمّ بذلك التّصرّف ادراكه لها. قال الفاضل الشارح: ان كان لهذه القوّة ادراكٌ، كان الشّىء الواحد مُدرّكاً و متصرّفاً، و ان لم يكن لها ادراكٌ مع أنّها تتصرّف بالتركيب و التّفصيل، بطل قولُهم؟؟ القاضى؟؟ على الشّيئين لأبَد و ان يحضّرهُ المقضى عليهما، و ايضاً استخدام الوهم ايّاها تصرّف فيها، فاذا كان الوهم مدرّكاً و متصرّفاً معاً.

١ - قوله : «قال الشيخ فى «الشفاء» فى صفة القوّة المُسمّاة بالوهم»، الوهمُ سلطانُ القوّى الجسمانيّة، كما أنّ العقل سلطانُ القوّى الرّوحانية أأ أنّ حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لَمّا لم يكن حاكماً أأ فى الجزئيات، لا جرم يكون حكمهُ مشوباً بالشّوائب الجسميّة و التّخيّلات، كما اذا رأى شيئاً أصفر، حكم بأنّه عسلٌ او حلوٌ فربما غلط فيه، بخلاف حكم العقل، فانه مجرّدٌ عن الشّوائب، و لَمّا كان الوهم هو المُستخدم لساير القوّى الحيوانيّة، لا جرم يكون الدّماغ كلّهُ آلة له.م.

و الجوابُ عن الاول، انَّ هذه القوة، ليست بمُدركة، و تصرُّفُها في شيئين، يقتضى حضورهما، لا ادراكها لهما، اذ لا يجب ان يكون كُلُّ حاضرٍ متصرفٍ فيه مدركاً^(١)، و عن الثاني انَّ الشيء الواحد، يُمكن ان يكون مدركاً و متصرفاً، من وجهين مختلفين؛ احدهما بحسب ذاته، و الآخر بحسب آله او كلاهما بحسب آلتين.

قوله: «و الباقية من القوى، هي الذّاكرة و سلطانها في حيّز الرّوح الذّي في التجويف الاخير و هو آلتها».

هذه هي القوة الخامسة، و هي حافظةٌ للمعاني و معيّنةٌ للوهم بالحفظ، يُسمّيها قومٌ «ذاكرة»، فانّ الذّكر لا يَتِمُّ الا بها. قال الفاضل الشارح: حفظُ المعاني، مُغايرٌ لاسترجاعها بعد زوالها، فان وجبَ ان يسبب كُلُّ فعلٍ الى قوّةٍ، وجب ان تكون القوى ستاً، و هذا شيء ذكروه في «القانون».

و اقول: انّ الشيخَ ذكر في «القانون»^(٢) بهذه العبارة: و هيئنا موضعَ نظرٍ فلسفيٍّ في انّه هل القوة الحافظة و المتذكّرة المُسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم، قوّة واحدة او قوتان؟ و لكن ليس ذلك ممّا يلزم الطّبيب، فهيئنا لك يحكم بالتّعاير مطلقاً. و قال في «الشفاء»: و هذه القوة، يعني «الحافظة» تُسمّى ايضاً متذكّرة، فتكون حافظةً

١ - قوله: «اذ لا يجب ان يكون كُلُّ حاضرٍ متصرفٍ فيه مدركاً»، هذا بناءً على ما تقدّم من انّ الادراك، ليس مطلقُ الحضور، بل الحضور عند المدرك. و في هذا الجواب نظرٌ اذ قاعدتهم انّ الحاكم بين الشّيين يجب ان يدركهما، و الجواب انّ المتصرف هو الوهم لا المتخيّلة و هو مدركٌ بالذّات على ما تقرّره في الجواب عن الثاني، م.

٢ - قوله: «و اقول انّ الشيخَ ذكر في القانون»، لمّا قال الامام: و هذا شيء ذكروه في القانون، كذب في الثقل بأنّه لم يحكم بالمعايرة في القانون، ثم بانه حكم في «الشفاء» بأنّ الحافظ هي المذكورة، لكن من جهتين حتّى لا يلزم ان يكون القوّة حقاً، و حاصل كلامه أنّه ربّما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة، فيقبل الوهم بقوّته المتخيّلة يعرض صورة بعد صورة من الصّور المخزونة في الخيال، فيثبت المعنى من تلك الصّور في الحافظة، و ذلك لانّ المعاني الجزئية، لمّا كانت مأخوذةً من الصّور، فبعد نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعاً، م.

لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها، لاستثباتها والتصور لها مُستعيدةً أيّاهَا، اذا فقدت و ذلك اذا اقبل الوهم بقوّته المُتخيّلة، فجعل الحافظة يعرّضُ واحداً واحداً من الصّور الى آخرِ قوله، وهذا يدلُّ على أنّها هي الذاكرةُ ولكن باعتبارِ آخر.

والحقُّ انّ الذّكر^(١) ملاحظةُ المحفوظ، فهو مركّبٌ من ادراكٍ لشيءٍ ادرَك في وقتٍ آخر وحفظٌ على ما صرّح به الشيخ في آخر هذا النمط، والاسترجاعُ طلبٌ لتلك الملاحظة بالفكر، فاذن الذاكرةُ ليست هي قوّةٌ بسيطةٌ بل هي مبدءٌ فعلٍ يتركّبُ من افعالٍ قوّتين؛ مدرّكةٍ وحافظةٍ، والمُسترجعةُ مبدءٌ فعلٍ يتركّبُ من افعالٍ ثلاثٍ قوَى: مُتصرّفةٌ، و مُدركةٌ، وحافظةٌ.

وهي هنا بحثٌ آخر، وهو انّ الفاضل الشارح ذكر: انّ الشيخ قال في «الشفاء» في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: ويُسبّهُ ان تكون القوّة الوهميّة هي بعينها، المُفكرة و المُتخيّلة و المُتذكّرة، و هي بعينها الحاكمة، فتكونُ بذاتها حاكمة، و بحركاتها و افعالها مُتخيّلة و متذكّرة، فتكونُ متخيّلةً بما تعمل في الصّور و المعاني، و متذكّرةً بما ينتهي اليه عملُها و اما الحافظة، فهي قوّةُ خزائنها، فهذه حكايةُ الفاظة، و ذلك

١ - قوله: «و الحقُّ انّ الذّكر»، كما انّ لصور المحسوسات ارتساماً في الحسّ المُشترك مع حضورها و المشاهدة، ثمّ انحفاظاً في الخيال، ثم ادراكاً في حال غيبتها و هو التّخيّل و لا يتمُّ الا بالقوتين، و زوالاً عن لوح الخيال، فيحتاجُ في ادراكها الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، كذلك للمعاني المُتعلّقة بالمحسوسات، و هو شأن الوهم، و حفظٌ و هو شأن الحافظ، و ذكر و هو كما ذكره الشارح: ملاحظةُ المعنى المحفوظ، بعد الذّهول عنها، و لا يتمُّ الا بالقوّتين، و امرٌ رابعٌ و هو استرجاع المعنى، بعد زواله فانه اذ ازال المعنى عن الحافظة، لم يحتاج الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال و يدرك المعنى و يتحفّظ في الحافظة.

فهذا الاسترجاع، محتاجٌ الى ثلاثة اعمال، فكّرْ أى تصرّف في الصّور، و هو شأن المُتخيّلة، و ادراك المعنى المنسي و هو شأن الوهم و حفظ له، و هو شأن الحافظة.

فقد بان ان لا حاجةً في اثبات الذّكر و الاسترجاع الى اثبات قوّةٍ سادسةٍ و الحقُّ ان لا فرق بين الذّكر و الاسترجاع، و لهذا فسّر المتذكّرة بالمسترجعة في «القانون»، و صرّح في «الشفاء» بالاستعادة في بيان معنى التّدكّر و كيف لا، فانّ الذّكر انما يكون بعد النسيان و هو زوال المعنى، او الصّورة عن الخزانة و الاولى ان يبدّل عبارة الذّكر بالاستحضار، كما مرّ في بحث الخيال، م.

يدلّ على اضطرابه في امر هذه القوى.

القول: وقد قال الشيخ ايضاً قبل كلامه هذا، متصلاً به: وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة، و بين الصورة والمعنى، و بين المعنى والمعنى، هي كأنها القوة الوهميّة بالموضع، لا من حيث يحكم، بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم.

وقد جعل مكانها واسطة الدماغ، ليكون لها اتصال بحزانتى: المعنى والصورة، وهذا حكم صريح بان المتصرفه والوهميّة عضو واحد، ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة، لا تفعل فعلين مختلفين، فاذن صدور فعلين مختلفين، هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدلّ على اشتمال ذلك الجسم، على قوتين مختلفتين قطعاً.

وهذا شيء لا يمكن، اذ يذهب على مثل الشيخ، فاذن ليس مراده من قوله: الوهميّة هي بعينها المفكرة والمتخيّلة والمتذكّرة، ان جميعها بالذات واحدة، وكيف والمتذكّرة التي هي الحافظة، على ما ذكر من قبل، لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق، هي الوهميّة بالذات، بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي ينسب اليه «التخيّل» و «التفكير» و «التذكر» و «التحفظ»، هو الوهم، كما ان مبدء الجميع في الانسان، هو الناطقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانيّة.

قوله: «و انما هدى الناس»^(١) الى القضية بان هذه هي الآلات، ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه.

١ - قوله: «و انما هدى الناس»، لما تقرّر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة، حاول اثبات ذلك وجه ظنيّ ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الآفة في التخيّل، والفكر، والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة، لم يشبوا الا هذه القوى الثلاثة، ولم يفرّقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء، هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحاً.

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ، حيث قال: بان هذه هي الآلات، الا انه مخالف لما ذكره اولاً من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوّة، وتأخير أخرى، وتوسط ثالثة، ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع، م.

هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين «المُدرك» و «الحافظ»، ولا يتعرض لاثبات الوهم، أما يميز هذه التميزات الحكيم، فالقوى عند الأطباء، ثلاث: «خيال»، آله البطن المُقدّم و «فكر»، آله البطن الاوسط المُسمّى بالدودة، و «ذكر»، آله البطن الاخير.

قال الفاضل الشارح: هذه الحجة، لا تدل على كونه هذه القوى فى هذه الاعضاء، لأنها يحتمل ان تكون مُفارقة او قائمة ببعض آخر، وأما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع، لأنها آلاتها، فإن أفعال العاقلة، تختل باختلال الدماغ.

واقول: ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال، ألا كونها آلات لهذه القوى، ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء، او بشئ آخر، لأنه بحث آخر.

قوله: «ثم اعتبار الواجب»^(١) فى حكمة الصانع - تعالى - ان يقدم الاقتص للجرماني و

١ - قوله: «ثم اعتبار الواجب»، هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكدا لما قبله، فان الواجب فى «الحكمة المتعالية»، أن تقدم القوة التى تفيض صور المحسوسات، وهى الحس المشترك و الخيال، وتؤخر القوة التى تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم، او الى آخر الدماغ وهى الحافظة، وتوسط بينهما القوة المنصرفه فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعاني تارة، والصور والمعاني أخرى، وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم، لأن الاجسام اما علوية، و يسمّى بالاجرام و اما سفلية و يخص باسم الاجسام.

فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة فى اعلى البدن، ناسب الجرم دون الجسم، وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح، لأن الروح يتكوّن من بخارات الاخلاط و رقايقها، ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها و صفاياها، ناسب الروح الى النفس، اذ لا نسبة بين الجسميات و المجردات.

قال الامام: هذا وجه ثانٍ من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة وذلك لأن الحس المشترك و الخيال، لما ناسب الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات و الحس الظاهر فى مقدم الدماغ قدما و آخر القوى الوهمية و الحافظة، لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر و وسط المنصرفه فيها.

ثم اعترض عليه بأنه بيان خطائى لا يليق بالمقام البرهاني و مع ذلك غير تام، لأن السمع و الشم

يؤخر الاقتص للروحاني و يقعد المتصرف فيهما حكماً و استرجاعاً للمثل الممنحية عن الجانبين عند الوسط - عظمت قدرته.»

هذا تأكيداً لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذاً من الغاية، فأنها تُفيد معرفة منافع الاعضاء، على ما يذكر في الطبيعي والطب، وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف، وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم، و النسبة المثل الوهمية الى الروح - دون النفس او العقل - استعارة لطيفة و معناه ظاهر.

قال الفاضل الشارح: الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس و الوجه، على وجوب كون الحس المشترك و الخيال، هناك في حكمة الصانع، مع أنه خطأي غير مستمر، لأن السمع و اللمس في مؤخر الرأس، و الذوق في وسطه، فليس جعل الحس المشترك و الخيال في مقدميه، لكون الابصار و الشم هناك، باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر.

و القول: ان الشيخ، وان ذكر قبل هذا: ان آلة الحس المشترك، هو الروح المصوب في مقدم الدماغ، لكنه في هذا الموضع، لم يعلل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر هناك صريحاً، بل ذكر فائدة الترتيب، و ايضاً ان سلمنا أنه علل بذلك، لكن في قول هذا الفاضل: ان السمع في مؤخر الدماغ، نظر لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر، من الفن الثامن في الحيوان من «الشفاء» بهذه العبارة، و لين مقدم الدماغ، لأن اكثر

في مؤخر الدماغ، و الذوق في وسطه، فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم و البصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ يكون السمع و اللمس في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس، أكثر و قد سمعت ان هذه القسمة بحسب أجزاء الدماغ و كلام الشيخ في التجاويف، فلا يرد عليه اصلاً.

و قال الشارح: ليس هذا بدليل آخر، بل ليس آلاً بياناً للترتيب و تنبيهاً على العناية الالهية في ذلك، على ان قوله: السمع في مؤخر الرأس فيه نظر و هذا النظر، غير وارد لكن المراد من قوله: لين مقدم الدماغ، ليس الجزء المقدم، بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل في كتابه، و اما قوله: «و هذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع»، هو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ، ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ، م.

عصبُ الحسّ و خصوصاً الَّذي للبصر و السمع ينبتُ منه، لأنّ الحسّ طليعةٌ و الطليعةُ الى جهة المقدّم اولى.

و ذكر في الفصل الَّذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة، و هذا القسم مُنبِتَةٌ بالحقيقة من الجزء المقدّم من الدماغ و به حسّ السمع، فهذا حكايةٌ كلاميه:

و اذا كان حال العصب السمعى المتأخّر عن الذوقى هذه، فما ظنّك بالذوقى، و اما اللمس، فلما كان اكثر اعصابه نخاعيةً للمنفعة المذكورة في كُتُب التشريح، لم يكن تعلّقه بمؤخّر الدماغ اكثر من تعلّقه بمقدّمة، فاذن تعلّق الحواس الظاهرة، بمقدّم الدماغ اكثر على الاطلاق و الحجة التي اقامها الفاضل الشارح^(١) على انّ النفس هى المدركة لجميع الادراكات، بانّها حاکمةٌ ببعض المدركات على بعضٍ و ختمَ بها الفصل، فهى خاليةٌ عن الفائدة، لانّهم معترفون بذلك الاّ انّهم يذهبون الى أنّها مدركةٌ للمعقولات بالذات و للمحسوسات بالالات، و اذ تقدّم ذكر ذلك مراراً، فلا فائدة فى التكرار.

• اشارة •

« و اما نظيرُ هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيلِ التّضعيف، فهو انّ النفس الانسانية اتى لها ان تعقل جوهرُ له قوًى و كمالات. »
اقول: يريدُ ذكر القوى التي يختصّ الانسان بها، و اُما قال: «على سبيلِ التّضعيف»،

١ - قوله: «الحجة التي اقامها الفاضل الشارح»، جرى على ظنّه أنّهم يقولون: النفس لا يعقل الجزئيات المادية، بل المدرك لها الحواس الظاهرة و الباطنة، فأبطل ذلك بانّ النفس هى المدركة لجميع الادراكات و ذلك لانّ الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم، و هذا المطعوم، هذا الملموس بديهةً و العقل قاضيةٌ بانّ الحكم بين الشّئين، لأبداً ان يدركهما، ثم يمكنه ان يحكم بانّ هذا الملون، ملون و هذا الملموس، ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الَّذي يدرك الكلّي و مدرك الكلّي هو النفس، فيكون هى المدركة للجزئيات.
اجاب الشارح بأنّهم معترفون بذلك و ليس كلامهم الاّ أنّ ادراك النفس للكلّيات بالذات و للجزئيات بالالات الجسمانية، حتّى يمكن ارتسام صورها فيها، م.

لأن القوى الحيوانية المذكورة، كانت متباينة بالذوات، لكونها مبادئ أفعال مختلفة، فكان تفصيلها على سبيل التنويع، و هذه غير متباينة بالذوات^(١) لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة، أما هي تخلف بحسب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض، فكانها اصناف، والكمالات المذكورة هيها هي الكمالات الثانية، و هي أفعال هذه القوى.

قوله: «فمن قواها، مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن»^(٢)، و هي القوة التي تختص

١ - قوله: «و هذه غير متباينة بالذوات»، ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شىء، فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية، و ان اراد به الاختلاف في الحقيقة، فتعلقها بالذات المجردة، لا يوجب عدم اختلافها، فان صفات المجرد من العلم و القدرة و الحياة، مختلفة بالحقيقة، قائمة به، و لعل الكلام ان القوى الحيوانية، لما كانت متباينة بحسب الموضع، حتى كانت قوة حالة في موضوع غير موضع الأخرى و هي مبادئ أفعال مختلفة، فهي انواع، و أما القوى الانسانية، فهي ليست تختلف في الموضع، بل هي قائمة بذات مجردة، فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه، و ايضاً قال: «فكانها اصناف» و هذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا بتحقيق، م.

٢ - قوله: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن»، لا شك ان للنفس الانسانية ادراكاً للأشياء و تصرفاً في البدن و هو فعل منه، فاثبتوا للنفس قوتين؛ مبدأ ادراك و مبدأ فعل من جهتي الادراك من الملاء الأعلى، و الفعل في عالم الأدنى و في بدنه.

فما لجهة الاولى متأثرة، و بالجهة الثانية مؤثرة، و القوة التي يدرك بها النفس الأشياء، يُسمى العقل النظري، و بالقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال، يُسمى عقلاً عملياً، و اطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي، لاختلافهما من حيث ان الاولى منها نظير الانفعال، و الثانية مصدر الفعل، او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس.

و لما انقسم الادراك الى قسمين؛ ادراك مأمور لا يتعلق لعمل، و ادراك بازاء متعلقة بالعمل، فلا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى وجهين؛ قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل، كالعلم بالسما و الارض، و مبنى الحكمة النظرية على هذه القوة، و قوة ادراك الآراء التي تتعلق بالعمل، كالعلم بان العدل حسن و الظلم قبيح، و مبنى الحكمة العلمية على هذه القوة، لأن مرجعها «العلم» و أما العقل العملي، فأنما يصدر الأفعال عنه، بحسب استنباط ما يجب ان يفعل

باسم العقل العملى، وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراضٍ اختيارية من مقدّماتٍ اوليةٍ و ذائعيةٍ و تجريبيةٍ و باستعانةٍ بالعقل النظرى فى الرأى الكلى، الى ان ينتقل به الى الجزئى.»

القول: قوى النفس، تنقسم بالقسمة الاولى، الى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن، الموضوع لتصرّفاتِها مُكمّلةً اياه تأثيراً اختيارياً، و الى ما يكون باعتبار تأثيرها عمّا هو فوقها مُستكملة فى جوهرها، بحسب استعداداتها و تُسمى الاولى عقلاً عملياً، و الثانية عقلاً نظرياً.

و العقل يُطلق على هذه القوى، باشتراك الاسم، او ما يُشابهه، الشيعُ بدءً بالاولى، لانّها فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان، لا يتأتى الا بادراكٍ ما ينبغى ان يعمل فى كُلِّ بابٍ، و هو ادراكُ رأى كُلِّ مستنبطٍ من مقدّماتٍ كليةٍ؛ اوليةٍ او تجريبيةٍ او ذائعيةٍ او ظنيةٍ، يحكمُ بها العقل النظرى، و يستعملُها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره، و العقل العملى يستعينُ بالنظرى فى ذلك، ثمّ أنّه ينتقلُ من ذلك باستعمالِ مقدّماتٍ جزئيةٍ او محسوسةٍ الى الرأى الجزئى الحاصل، فيعملُ بحسبه، و يحصلُ بعمله مقاصده فى معاشه و معاده.

• اشارة •

«و من قواها، مالها بحسب حاجتها الى تكميلِ جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوّة

فى رأى كلى مستنبطٍ من مقدّمةٍ كليةٍ، ولما كان ادراك الكلى و استنباطه من المقدّمات الكلية، انما هو للعقل النظرى، فهو مستعينٌ فى ذلك بالعقل النظرى اذا العمل لا يتأتى بدون العلم، مثلاً لنا مقدّمة كليةٌ وهى أنّ كُلَّ حسنٍ ينبغى أن يؤتى به و قد استخرجنا منها أنّ الصّدق ينبغى ان يؤتى به و هذا رأى كلى ادركه العقل النظرى، ثمّ أنّ العقل العملى، لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، فهو انما يفعلُ بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى، كأنه يقول: هذا صدقٌ و كل صدقٍ، ينبغى ان يؤتى به و هذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضاً، لكن العقل العملى، انما يفعل هذا الصّدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى، بل النفس، انما يصدرُ عنه الافعال لأرأه جزئية ينبعث من آراءٍ كليةٍ عندها مستنبطةٌ من مقدّماتٍ بدئيةٍ أو مشهوريةٍ أو تجريبيةٍ، م.

استعدادية لها نحو المعقولات، قد يُسمّى قومٌ عقلاً هيولانياً، وهى «المشكاة» وتتلوها قوة أخرى، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى، فتُهيأ به الاكتساب التوابى اما بالفكرة، وهى «الشجرة الزيتونة» ان كانت ضعفى، او بالحدس، فهى «زيت» ايضاً، ان كانت اقوى من ذلك، فتُسمى عقلاً بالملكة، وهى «الرّجاجة»، والشريفة البالغة منها قوةٌ قدسيةٌ «يكاد زيتها يضىء»، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال، اما الكمال، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذّهن، وهو «نور على نور»، واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه، كالشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتسابٍ وهو «المصباح»، وهذا الكمال يُسمى عقلاً مستفاداً، وهذه القوة تُسمى عقلاً بالفعل، والذى يُخرجُ من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضاً الى الملكة، فهو العقلُ الفعّال وهو «النار».

اقول: وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية^(١) بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك

١ - قوله: «و هذه اشارة الى قوى النفس النظرية»، مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته، اما استعداد الكمال، او نفس الكمال. و استعداد الكمال اما استعداد ضعيف، او استعداد متوسط، أو استعداد قوى.

اما الاستعداد الضعيف، فهو استعداد المعقولات الاولى، كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولانى، و اما استعداد المتوسط، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الأُمى لتعليم الكتابة وهو العقل بالملكة، وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذّهن وهو حصول بالفكر، او لا بحركة الذّهن وهو حصول بالحدس والرّاد بالاكتساب هيئنا، تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والآ لم يمكن قسمته اليهما.

- فان قلت: الحصر ممنوعٌ لامكان الحصول بطريق التّعلم، فانّ الحصول به ليس حصولاً بالحدس، وهو ظاهرٌ والآ لم يحتمل الخطأ، ولا بالفكر، لانّ افادة المعلّم المبادئ المترتبة، كافضة العقل الفعّال ايّاها، فان لم يكن هناك حركةٌ من الذّهن لم يكن ايضاً ثمة حركةٌ.
- فالجواب ان المعلّم لا يلقى المعدومات دفعةً، بل مقدّمة مقدّمة، فالمتعلّم لا يتعلّم الا بالاختيار، فهو يلاحظ المقدّمات ويرتبها فى ذهنيه ترتيباً اختيارياً، بخلاف المُستفيض من العقل الفعّال، وهو يبيّن لا ستره به، نعم ليس هيئنا الآ الحركة الثانية، فان جعلناها فكراً - كما عرفها المتأخرون -

بالترتيب، فلا بحث و آلاً فلا أقلّ من ان يجعل في عداده.

والاستعداد القوي، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و هو العقل بالفعل، و اما الكمال، فهو حصول المعقولات الثانية و هو العقل المُستفاد، و الامام لما رأى في نسخته «واو» العطف، قال: ان قوة الاكتساب يختلف قوةً و ضعفاً، ان كانت ضعيفةً فهي المُفكرة، و ان كانت قويةً فهي الحدس، و ان كانت اقوى من ذلك، فهي العقل بالملكة، و ان كانت في غاية القوة، فهي القوة القدسية و ذلك سهو.

و الشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب، لكن لتلك المفردات ترتيب فيه، حيث جعل الرّجاجة في المشكوة، و المصباح في الرّجاجة، فلا بدّ من بيان تطبيق هذا التّرتيب على ترتيب المراتب و لم يلم به الشّارحان. فنقول: قد تقرّر ان هناك استعدادين؛ استعداد اكتساب، و استعداد استحضر و حضور المعقولات، و لا شك أنّ استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض، و استعداد الاستحضر، بحسب استعداد الاكتساب، فيكون الرّجاجة و هي عبارة عن العقل بالملكة، انما هي في المشكوة و هي العقل الهولاني، و المصباح، و هو العقل بالفعل في الرّجاجة التي هي العقل بالملكة، لانه انما يحصل باعتبارِهِ و حصول العقل بالملكة أولاً و العقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس، و الشّجرة الزيتونة، اشارة الى الفكر، و الزيت في قوله: «زيتها»، اشارة الى الحدس، و قوله: «يكاد يضيء»، اشارة الى القوة القدسية.

- فان قلت: هذه الاشارات، ليست منطبقة على ما في الآية، لانه يصف شجرةً، تلك الصفات جميعها صفتها، فكيف يكون اشارات الى امور متباينة؟ و بيبأه انه يصف شجرةً بأن لها زيتاً يضيء و لو لم تمسه نار، فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية، يلزم وصف الفكر بالحدس و القوة القدسية و انها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر.

- فنقول: الشّجرة الزيتونة شيء واحد، فاذا ترقّت في أطوارها، جعل لها زيت، و اذا ترقّى الزيت صفاتاً، كاد يضيء، فكذلك الاكتساب، انما هو بقوة نفسانية و هي الفكر ما دامت ضعيفة، ثم اذا قويت، كانت حدساً، فاذا بلغ الى غاية الشّرق، صارت قدسيّةً، و هذه الامور و ان كانت متباينة بحسب الاعتبار آلاً انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة.

و اما قوله: «لا شرقية و لا غربية» فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس و آلاً لكانت اما

المراتب، تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، و الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل.

و القوة مُختلفة ايضاً بحسب السدّة و الضعف فمبدئها، كما يكون للطفل من قوّة الكتابة، و وسطها، كما يكون للأُمّى المستعدّ للتعلّم، و منتهاها، كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب و له ان يكتب متى شاء.

فقوّة النفس المُناسبة للمرتبة الاولى، تُسمّى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً ايّاها حينئذٍ بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصّور المُستعدة لقبولها، و هى حاصلةٌ لجميع اشخاص النّوع فى مبادئ فطرتهم.

و قوّتها المُناسبة للمرتبة المتوسطة تُسمّى عقلاً بالملكة، و هى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولى بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المُكتسبة، و مراتب النّاس تختلف فى تحصيلها، فمنهم من يحصلها بشوقٍ ما لنفسه اليها، يبعثها على حركةٍ فكريّةٍ شاقّةٍ فى طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة و منهم من يظفرُ بها من غير حركةٍ اّما مع شوقٍ او لا مع شوق، و هو من اصحاب الحدس و يتكثرُ مراتب الصّنفين، و صاحب المرتبة الاخيرة، ذو قوّةٍ قُديسيّةٍ سيّجىء اثباتها.

و اّما قوّتها المُناسبة للمرتبة الاخيرة، فتُسمّى «عقلاً بالفعل»، و هى ما يكون عند الاقتدارِ على استحضار المعقولات الثانية بالفعل، متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس، و هذه قوّةٌ للنّفس، و حضور تلك المعقولات بالفعل كما لها، و هو المُسمّى بالعقل المُستفاد لانّها مُستفادةٌ من عقلٍ فعّالٍ فى نفوسِ النّاس يخرجُها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المُستفاد، فانّ كلّ ما يخرج من قوّة الى فعلٍ، فانّما يخرجُها غيرها، و قياسُ عقولِ النّاس فى استفادة المعقولات الى العقلِ الفعّال، قياسُ ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان الى الشّمس.

شرقيةً او غربيةً، و اّما «نورٌ على نور» فهو العقل المُستفاد، فقد مثل نوره - تعالى - بالعقل المُستفاد و هو كمال النّفس الانسانيّة فى القوّة النّظريّة تحقيقاً، لاستلزام معرفة النّفس معرفة الرّب، م.

و في بعض نسخ الكتاب توجد هكذا: «و ان كانت اقوى من ذلك، فتُسَمَّى عقلاً بالملكة»، مع الواو العاطفة.

و الفاضل الشارح، لذلك جعلَ العقل بالملكة مرتبةً بعد الفكر و الحدس، و قبل القوة القدسية، و ذلك سهوً منه، شهد به سائرُ كتُب الشيخ و غيره، و منشأ هذا السهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله: «او بالحدس و هو «زيت» ايضاً» و بين قوله: «ان كانت اقوى»، فهي زائدة، الحقها الناسخون خطأً، و التقدير اتصال الكلامين.

و ليس قوله: «تُسَمَّى عقلاً بالملكة» جواباً لقوله: «ان كانت اقول»، بل عطفاً على قوله «فتهيأ بها لاكتساب الثواب»، لانَّ المُسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني و الذي بالفعل، و اذا تقرّر هذا، فنقول: لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله - تعالى - و هو قوله - عز وجل - : «الله نورُ السموات و الارض، مثل نورٍ كمشكاةٍ فيها مصباحُ المصباحُ في زجاجةٍ كانها كوكبٌ دريٌّ يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقيةٍ و لا غربيةٍ يكادُ زيتها يضيءُ و لو لم تمسسه نارٌ نورٌ على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء و يضربُ الله الامثال للناس و الله بكلّ شيءٍ عليم»^(١) مطابقةً لهذه المراتب.

و قد قيل في الخبر: «من عَرَفَ نفسه، فقد عَرَفَ ربه»، فقد فسّر الشيخ تلك الاشارات، بهذه المراتب، فكانت «المشكاة» شبيهةً بالعقل الهيولاني، لكونها مظلمةً في ذاتها قابلةً للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح و الثقب فيها، و «الزجاجة»، بالعقل بالملكة، لانها شفاقةٌ في نفسها قابلةٌ للنور اتم قبول، و «الشجرة الزيتونة» بالفكر، لكونها مستعدةً لان تصير قابلةً للنور بذاتها، لكن بعد حركةٍ كثيرةٍ و تعبٍ، و «الزيت» بالحدس، لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة.

و الذي «يكادُ زيتها يضيءُ و لو لم تمسسه نار»، بالقوة القدسية، لانها تكادُ تعقلُ بالفعل و لو لم يكن شيءٌ يُخرجُها من القوة الى الفعل، و «نور على نور»، بالعقل المُستفاد، فانَّ الصّور المعقولة «نورٌ» و النفس القابلة لها «نورٌ» آخر، و «المصباح» بالعقل، لانه نيرٌ بذاته من غير احتياج الى نورٍ يكتسبه، و «النار» بالعقل الفعّال، لان المصاييح تُشتعلُ منها.

قال الفاضل الشارح^(١): «وَأَمَّا قَدَّمَ الْعَقْلُ الْمُسْتَفَادَ عَلَى الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّ مُلْكَةَ الْكِتَابَةِ، لَا تُحْصَلُ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِهَا بِالْفِعْلِ، فَالْعَقْلُ الْمُسْتَفَادُ، مُتَقَدِّمٌ فِي الْوُجُودِ عَلَى حَصُولِ الْقُوَّةِ الْمُسْتَأْتِ بِالْعَقْلِ بِالْفِعْلِ.

و اعلم، انّ ذلك و ان كان بحسب الوجود - كما ذكر الفاضل الشارح - لكن العقل المُستفادُ الغاية القصوى، و هو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية و الحيوانية و النباتية.

• تنبيه •

«لعلك تستهني الآن، ان تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس، فاستمع! اما الفكرة، فهي

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، أمّا قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل، لأنّ العقل المُستفاد، هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل، هو ان يكون له ملكة استحضارها و ذلك أمّا يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية، و لا حظّها مرةً بعد أخرى، ضرورة انّ ملكة الاستحضار، لا تحصل إلا بعد الحضور مرّات، و الحضور هو العقل المُستفاد، فيكون متقدّماً على العقل بالفعل.

و عندى أنّه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل، بل القدرة على الاستحضار كافيةً، فاذا حضرت المعقولات و ذوّل عنها، فهو قادرٌ على استحضارها، فهذه المرتبة لو لم يكن عقلاً بالفعل، لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة، فلا بُدّ من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار، فاذا حصل المعقول بالفعل، فهو العقل المستفاد.

ثمّ اذا استحضرها يعودُ عقلاً مستفاداً و هكذا فالعقل المُستفاد مقدّمٌ على العقل بالفعل في الحدوث و ان كان متأخراً عنه في البقاء.

و قد بقي للامام ههنا بحثٌ و هو أنّه ان عُنِيَ بالقوة العملية كون النفس مدبرةً للبدن، و بالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم، و بالعقل الهيولاني هذا الاستعداد، مع عدم المستعدّ له، و بالعقل بالملكة استعدادها المعقولات الثانية، فالكلام صحيحٌ. فيكونُ هذه الاسامي واقعةً على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات و الاحوال، و ان عُنِيَ أنّ النفس موصوفةٌ بقوةٍ لاجلها صحّ منها تدبير البدن، و بقوةٍ أخرى استعدت لقبول العلوم، فلا بُدّ من الدلالة على ذلك، و هذا بحثٌ واردٌ،

حركة ما للنفس في المعاني، مستعينة بالتخيّل في أكثر الامر، يطلبُ بها الحدّ الاوسط، او ما يجرى مجراه ممّا يصارُ به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن و ما يجرى مجراه، فربما تأدّت الى المطلوب، وربما انبتت، واما الحدس و هو ان يتمثّل الحدّ الأوسط في الذّهن دفعةً، اما عقيب طلبٍ و شوقٍ من غير حركةٍ و اما من غير اشتياقٍ و حركةٍ، و يتمثّل معه ما هو وسطٌ له او في حكمه.»

القول: لما ذكر انّ النفس تنتقل من المعقولات الأولى الى الثانية، اما بالفكر او الحدس، اراد ان يعرفهما، ليتّضح الفرق بينهما، فقوله في تعريف الفكر: «انّ النفس مستعينة بالتخيّل في أكثر الامر»، اشارة الى انّ الفكر يكون في الجزئيات أكثر، لانّها في الكلّيات تكون مستعينة بالتّفكّر و هما متغايران بالاعتبار - كما مرّ -

وقوله: «استعراضاً للمخزون في الباطن»، اشارة الى النّصّور و المعاني المخزّونتين في الخيال و الذاكرة.

و قوله: «و ما يجرى مجراه»، اشارة الى النّصّور العقليّة، فالفكر حركة في المعاني، من المطالب يطلبُ بها مبادئ تلك المطالب، كالحدود الوسطى و غيرها، فربما انبتت، و ربما تأدّت و يتمّ اذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب.

و اما الحدس، فهو ظفرٌ عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعةً، و تمثّل للمطالب في الذّهن، مع الحدود الوسطى كذلك، من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوقٍ او لم يكن، و اشار الشيخ بقوله: «ان يتمثّل الحدّ الاوسط في الذّهن دفعةً» الى عدم الحركة الاولى، و بقوله: «و يتمثّل معه ما هو وسطٌ له»، الى عدم الحركة الثانية و قوله: «او في حكمه»، اشارة الى ما يتمثّل مع المطلوب من العلوم المتّصلة به.

فالفرق بين «الفكر» و «الحدس» أولاً بامكان الانبئات - و لا امكانه - ألا انّ الفكر المُنبّت لا يكون مؤدياً الى علم و لاجل ذلك ربما لا يُسمّى فكراً و هو غير الفكر المذكور في الفصل المُتقدّم، و ثانياً بوجود الحركة و عدمها، و هذا هو الفرق الصّحيح بين «الفكر» و «الحدس»، المستعملين في هذا الموضع.

و الفاضل الشارح، جعل الحركة الثانية مُشتركةً بينهما، و خصّ الأولى بالفكر، - دون الحدس - و قال:

الحدس هو ان يقع الحدّ الاوسط في الذّهن أولاً، ثم ينساق الذّهن منه الى المطلوب، ثم

قَسَمَهُ الى ما يقتزن بشوقٍ، فيقدّم الشّعور بالمطلوب على الشّعور بالآوسط، و الى ما لا يقتزن به، فيتأخّر عنه.

و ذلك خبطٌ يشتملُ مع مخالفةِ المتن على التناقض الصّريح. (١)

قوله : «و لعلّك تشتهي زيادة دلالة على القوّة القدسيّة، و امكان وجودها، فاستمع! الستّ تعلمُ انّ للحدس وجوداً و انّ للانسان فيه مراتبٌ و في الفكرة؟ فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة، و منهم من له فطانة الى حدٍّ ما و يستمتع بالفكر، و منهم من هو بل رُبما قلّت و رُبما كثرت، و كما أنّك تجدُ جانب النقصان منتهياً الى عديم الحدس، فايقن الجانب الذي يلي الزيادة يُمكن انتهائه الى غنيٍّ في اكثر احواله عن التّعلم و الفكرة.»

اقول: يريدُ بيان امكان وجود القوّة القدسيّة، و تقريره انّ للحدس و الفكر مراتب (٢)

١ - قوله: «و هذا خبطٌ يشتملُ مع مخالفةِ المتن على التناقض الصّريح»، اما مُخالفةِ المتن، فلاّنه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن، و اما اشتماله على التناقض، فلاّنه عرف الحدس بان يقع الحدّ الاوسط في الذّهن أولاً، ثمّ ينساق الذّهن منه الى المطلوب، فيكون الشّعور بالمطلوب متأخراً عن الشّعور بالحدّ الاوسط، و هو مناقضٌ لما قد يكون الشّعور بالمطلوب متقدّماً على الشّعور بالآوسط.

و جوابه انّ ههنا شينين؛ تصوّر النسبة المطلوبة، و التّصديق بها، فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به، ثمّ اذا تمثّل الحدّ الاوسط يشعر به، و رُبما يكون مشعوراً به بوجهٍ ما شعوراً تصوّرياً ثمّ يصدق به، فالشّعور المتأخّر هو الشّعور التّصديقي، و المتقدّم هو الشّعور التّصوري، فلا تناقض، م.

٢ - قوله: «انّ للفكر و الحدس مراتبٌ»، المراتبُ في التّأدية الى المطلوب، بحسب الكيف و الكمّ؛ اما بحسب الكيف، فكسرعة التّأدية و بطونها، هذا في الفكر ظاهرٌ، فانّ الفكر يشتملُ على الحركة الثانية فربما يسرع التّأدية من المبادئ، الى المطلوب، و رُبما يبطؤ، فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ يسير، و من فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ طويل.

و اما الحدس، فلمّا لم يكن فيه حركة ثابتة، فكيف يتصوّر فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطؤها؟ قال الشيخ في «الشفاء»: الحدسُ يتفاوت في الكمّ و الكيف، اما في الكمّ، فلانّ بعض النّاس اكثر عدداً في حدس، و اما في الكيف، فلانّ بعضهم يكون في أسرع زمانٍ يحدس، و هذا يُمكنُ

فى التّأديّة الى المطلوب، بحسب الكيف و الكمّ، أمّا بحسب «الكيف»، فلسرعة التّأديّة و بطئها، و أمّا بحسب «الكمّ»، فلكثرة عددها و قلّته، و الأوّل يكون فى الفكرة أكثر، لا شتمالها على الحركة، و الثّانى يكون فى الحدس أكثر، لتجرّده عن الحركة و لأنّ الحدس أنما يكون لقوّة من النّفس.

و لتلك المراتب حدّاً؛ نقصانٍ و كمالٍ، و حدّ النّقصان هو ان ينبت جميع افكار الشّخص عن مطالبه، و حدّ الكمال هو ان يحصل لشخص ما، ما يُمكن ان يحصل لنوعه من العلوم، بحسب الكمّ دفعةً أو قريباً من ذلك، بحسب الكيف، على وجه يقينىّ يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدى، و لما كان طرف ذ النّقصان مشاهدّاً، فطرف الكمال ممكن الوجود، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

قوله : «فان اشتهيّت ان تزداد فى الاستبصار، فاعلم! انك^(١) سنبين لك ان المرّسم بالصورّة المعقولة مثلاً، شىء غير جسمٍ و لا فى جسمٍ، و أمّا المرّسم بالصورّة الّتى قبلها،

توجيهه، فانّ اختلافه فى الكيف، لما اعتبره بحسب زمان الحدس و الحادس، يصنع الظّاهر، فيتّصل بالعقل الفعّال، فيفيض منه عليه المبدء المرتّب. و لا شكّ أنّ هذه الامور، أنما يقع فى زمانٍ فقد يقصر هذا الزّمان و قد يطول.

و أمّا الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس فى الكيف، بحسب زمان التّأديّة و هو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك؟ و لعلّ توجيهه أنّ بعض النّاس ربّما يكفى فى العلم بالمبادئ المركّبة على سبيل الاجمال للطّافة ذهنه، و بعضهم يحتاج الى تفصيلها و اخطارها بالبال، و هذا يستدعى زماناً، فيكون للاوّلين سرعة التّأدى و للآخرين بطؤها، و الاولى أنّ الاختلاف فى الكيف، يكون فى الفكر أكثر من الثّانى و هو الاختلاف فى الكمّ، لأنّ الفكر حركةٌ و الحركة أنما تختلف سرعةً و بطوناً، فالاختلاف فى الكيف، ثابتٌ دائماً، فربّما لا يتعدّد الفكر فلا يختلف بالعدد.

- فان قلت: الفكران، ربّما يتشابهان فى السّرعة و البطوء.

- قلنا: هذا مستبعدٌ لاختلاف الازهان و الثّانى يكون فى الحدس أكثر من الأوّل و هو الاختلاف فى الكيف، لعدم سرعة التّأديّة و بطونها، و وجود العدد؛ أمّا عدم السّرعة و البطوء، فلتجرّده عن الحركة، و أمّا وجود العدد، فلانّ الحدس يتعلّق بقوّة النّفس و كلّما كان النّفس اقوى كان حدسها أكثر، م.

قوة في جسم او جسم».

اقول: يريد اثبات العقل الفعّال، و بيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية. ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل، اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار، ولما كان المطلوب مبنياً على مُقدّمتين هما: ان كُلّ ما ترسم فيه صورة معقولة، فهو ليس بجسم ولا جسماني، وان كُلّ ما ترسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها، فهو اما جسم و اما قوة في جسم، و لم يبينهما بعد، فذكرهما و احال بينهما ما سيأتي، ثم شرع في تقرير الحجة^(١) و هو ان يُقال: ادراك الشيء و وجود صورته في المدرك - على ما مرّ - و الذّهل عنه، مع امكان ملاحظته، هو عدم ما لتلك الصورة فيه، لا من كُلّ الوجوه، بل مع امكان وجودها، اى وقت شاء و النسيان عدم مطلق لها فيه، فان الوجود معه انما يتحصّل بتجشّم كسب جديد، كما كان في اول الامر، فهى شىء غير المدرك، حافظ للمدرك، تكون الصورة حالة الذّهل موجود فيه، و حالة النسيان غير موجودة فيه، و الا فكان الذّهل و النسيان واحداً.

و اما القوى الجسمانية، فقابلة للقسمة الى جزئين: يكون احدهما مدركاً و الآخر حافظاً لكون الاجسام قابلة للتجزئة، و اما العاقلة، فلا تقبل الانقسام - لما سيأتي - فاذن يجب ان يكون شىء غيرها بالذات، ترسم فيه المعقولات و يكون هو خزانة حافظه لها.

١ - قوله: «ثم شرع في تقرير الحجة»، للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلاث حالات: ادراك، و ذهل، و نسيان، فالادراك هو حصول الصور المعقولة في النفس، و النسيان زوال الصور المعقولة من النفس، بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشّم كسب جديد، و في حالة الذّهل لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشّم كسب جديد، فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلاً، فلا فرق بين الذّهل و النسيان، و اما ان يكون حاصلة للنفس بوجه موجب لحصولها، اما في النفس او غيرها، لا سبيل الى الاول و الا لكان الذّهل عين الادراك، اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها، فيستحيل غفلتها مع حصولها، فيتعيّن ان يكون شىء غير النفس، يرسم فيه الصورة المعقولة، و ليس جسماً او جسمانياً و لا نفساً، لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات و اما ان لا يلاحظ الصورة المعقولة في اى وقت شاء، فلو كانت خزانة الصورة هي النفس، لم يكن كذلك، فاذن ههنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً و هو العقل الفعّال، م.

و ذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانياً، لامتناع ارتسام المعقولات فيهما، و لا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث هي نفس، لا تكون المعقولات مُرسمةً فيها بالفعل، بل القوة، فاذن هيئتنا موجودٌ مرتسمٌ بصور جميع المعقولات بالفعل، ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍ و لا بنفسٍ، و هو العقل الفعّال.

فقوله : «و انت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها.»
تذكر لما ذكره من قبل.

و قوله : «و ان الصورة اذا كانت حاصلةً في القوة، لم تغب عنها القوة.»
اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل.

و قوله : «أرايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها و التفتت اليها، هل يكون قد حدث هناك غير تمثيلها فيها.»
بيان لكون الذّهل مشتملاً على زوالٍ ما، فانّ المعاودة الى الادراك، تقتضى تجدداً ما لتلك الصورة.

و قوله : «فيجب اذن، ان تكون الصورة المغيبة عنها، قد زالت عن القوة المُدركة زوالاً ما.»
نتيجةً لذلك.

و قوله : «و اما في القوة الوهيمية^(١) التي في الحيوان، فقد يجوز ان يقع هذا الزوال

١ - قوله : «و اما في القوة الوهيمية»، لا دخل له في الاستدلال و ان قرره الشارحان في مقدماته، بل هو جواب لسؤالٍ فانه يمكن ان يقال: كما ان للعقل بالنسبة الى المعقولات ثلاث احوال، كذلك للحسّ و الوهم بالقياس الى المُتخيّلات و ما يتصل بها الاحوال الثلاث، حتّى ان ادراكها حصولها عند الحسّ و الوهم، و نسيانها زوالها عن الحسّ و الوهم و عن خزانتهما، و

على وجهين؛ احدهما ان يزول عنها و عن قوّة أخرى، ان كانت كالخزانة لها، و الثّانى ان يزول عنها و ينحفظ في قوّة أخرى هي لها كالخزانة و في الوجه الاول، لا تعود للوهم، ألاّ يتجسّم كسبٍ جديدٍ، و في الوجه الثّانى، قد يعود و يلوح له بمطالعة الخزانة و الالتفات اليها من غير تجسّم كسبٍ جديدٍ و مثلُ هذا قد يُمكنُ في الصّورة الخياليّة المُستحفظة في قوّة جسمانيّة فيجوزُ ان يكون الخزن لها منّا في عضوٍ او في قوّة عضوٍ و الذّهُولُ عنها لقوّة في عضوٍ آخر، لاحتمال اجسامنا، و قوَى اجسامنا للتّجرى..

اشارة الى ما قرّرنا من امر القوَى الجسمانيّة.

و قوله : و لعلّه لا يجوزُ فيما ليس جسمانيّاً، بل نقول: انا نحنُ نجدُ في المعقولات نظيرُ هاتين الحالتين، اعنى فيما يذهلُ عنه ثمّ يستعاد، لكنّ الجوهر المُرتسم بالمعقولات، كما تبيّن لك غيرُ جسمانيٍّ و لا منقسم، فليس فيه شيءٌ كالمُتصرّف و شيءٌ كالخزانة، و لا يصلحُ ان يكون هو كالمُتصرّف و شيءٌ من الجسم و قوّاهُ كالخزانة، لانّ المعقولات لا ترتسمُ في جسمٍ».

ذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة، فكما انّ للوهم و هو قوّة مدركة في الجسم، خزانة في الجسم بها يتحقّق الاحوال الثّلاث، فلم لا يجوزُ ان يكون للعقل و هو قوّة مدركة في النّفس خزانة في النّفس ايضاً، حتّى لا يحتاج الى اثبات موجودٍ آخر، مبينٌ لجوهر النّفس.

و حاصل الجواب انّ الجسم يقبل التّجرى، فيمكن ان يكون الادراك في جزءٍ و الخزن في جزءٍ آخر، بخلاف النّفس فاذا حصل منها صورة، فليس ذلك الا حصولاً عنه المدرك و هو الادراك و اما في الجسم، فالحصولُ في الخزانة، ليس حصولاً عند القوّة المدركة.

- فان قلت: فالصّورة الّتي في الخزانة، ان حصلت عند المدركة، لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة، فان انتقال الصّور و الاعراض محالٌ، بل بأن يحدث مثل تلك الصّورة المخزونة عند المدركة، و حصول مثل الصّورة عند المدركة، ليس من الخزانة، بل من امرٍ مبينٍ، فهب انّ النّفس اذا عاودت بعد الذّهُول الى الصّورة المُرتسمة في العقل الفعّال، يُفيضُ مثلها الى النّفس، لكن لم قلّتم انّ فيضانها منه؟ و لم يجوز ان يكون من امرٍ مبينٍ كما في الخزانة.

- فنقول: لعلّهم لم يخيّلوا ذلك، لكن لما لم يشكّ في أنّ الجوهر العقليّ، من شأنه افاضة المعقولات، اقتصروا عليه، حتّى لا يلزمهم اثبات ما لم يدلّ البرهان عليه، م.

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة.

وقوله : فبقى ان هيهنا شيئاً خارجاً عن جوهرٍ نافية الصّور المعقولة بالذّات.»
نتيجة ذلك، و اثبات الجوهر المُفارق، و اراد بالخروج عن جوهرنا مُباينته لذواتنا بالذّات، و أمّا قال: «عن جوهرنا»، و لم يقل عن جسمنا، و لأنّ الخارج عن جسمٍ لا يكون مفارقاً.^(١)

قوله : «اذ هو جوهرٌ عقلى بالفعل.»
إشارة إلى أنّ ارتسام المعقولات بالفعل، فيه أمّا كان لأنّه جوهرٌ عقلى بالفعل، لأنّ الجسم، لم يُمكن ان ترسم فيها، لأنّه جوهرٌ غيرٌ عقلى، و النّفس لم يُمكن ان يرسم فيها، لأنّها جوهرٌ عقلى لا بالفعل، بل بالقوّة.

و قوله : «اذا وقع بين نفوسنا و بينه اتّصال»^(٢) ما، ارتسم فيها الصّور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاصّ لاحكام خاصة.»

إشارة إلى تخصيص بعض الصّور المُرسمة فيه بأن تصير النّفس مدركة لها، دون

١ - قوله: «لأنّ الخارج عن الجسم، لا يكون مفارقاً»، أى الخارجُ عن الجسم، لا يلزم ان يكون عقلاً مفارقاً لجواز ان يكون نفساً، و أمّا الخارج عن جوهرنا و هو النّفس فيجب ان يكون عقلاً، م.

٢ - قوله: «اذا وقع بين نفوسنا و بينه اتّصال»، لمّا اثبت موجوداً قد ارتسم فيه المعقولات، اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلاثة للنّفس، بالقياس اليه بالادراك، بحسب الاتّصال بينه و بين النّفس، و لمّا كان جميع المعقولات مرتسماً فيه، فادراك النّفس بعضها منه دون بعض، لاستعدادٍ خاصٍ لها بالنّسبة اليه، و ذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شىءٍ آخر؛ أمّا الى البدن، او الى صورةٍ أخرى، كما ان المرأة اذا حوذى بها شىء، يظهر فيها صورته، و اذا حوذى بها شىء آخر، زالت الصّورة الاولى.

و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتّصال، لا بسبب زوال الصّورة المعقولة عن العقل الفعّال، كما فى الخزانة، م.

سائرهما، والاحكامُ الخاصّة هي عللُ الاستعدادات الخاصّة من الادراكات الجزئية السابقة المُعدّة لادراك الكليّات، او الادراكات الكليّة المناسبة المتأدّية الى المُدرَك الكليّ.

و قوله: قوله: «و اذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني، او الى صورةٍ أُخرى، انمحي المتمثّل الذي كان أولاً، كأنّ المرأةُ التي كانت يُحاذى بها، جانب القدس، قد اعرض بها عنه الى جانب الحسن او الى شيءٍ آخر من الأمور القدسيّة.»
اشارة الى حالة الذّهول و سببه، و تمثّل بالمرأة، لانّها في الجسمانيّات اشبهُ شيءٍ بالنفس المُستفيضة عن المجرّدات.

و قوله: «و هذا انما يكونُ ايضاً اذا اكتسبت ملكة الاتّصال.»
اشارة الى السبب الذي به تختلفُ حالات: الذّهول و النسيان، و ذلك لانّ النسيان في القوّى الجسمانيّة انما كان لزوال الصّورة عن المحافظة و هيهنا لا يُمكن ان يزول شيءٌ من العقل الفعّال، فسببُ الاختلاف هيهنا، انّ الذّهول انما يكونُ مع كون النفس ذات هيئَةٍ تمكّنُ بها من الاتّصال بالعقل الفعّال، في مشاهدَةٍ ما، اختصّ بها من المعقولات المُرتسمة فيه، و تلك الهيئَةُ هي ملكة الاتّصال. و النسيان زوال تلك الملكة عنها.
و اعتراضاتُ الفاضل الشارح، مكرّرةٌ قد سبقت الاشارة و الى اجوبتها أآ؟؟
قوله: هذا الكلام، دلّ على وجودِ سببٍ يُفيضُ العلوم على النفس^(١) و لم يدلّ على

١ - قوله: «الآ قوله هذا الكلام، دلّ على وجود سببٍ يفيضُ العلوم على النفس»، ذكر الامام: أنّ حاصل الحجّة انّ الانسان يصيرُ عالماً بعد ما لم يكن، فلا بُدّ له من سببٍ و ذلك السببُ يجبُ ان يكون عقلاً، و هذا بالحقيقة حجّةٌ أُخرى، اشار الشيخ اليها في «الشفاء» لا حاصل تلك الحجّة. ثمّ اعترض عليه بأنّه لا شكّ أنّ كلّ ما حدث بعد ان لم يكن لا بُدّ له من سببٍ، لكن انما يلزم ان يكون عقلاً، لو كان مجرداً، و عالماً فلا بُدّ من اثبات هاتين المُقدّمتين، اجاب الشارح بأنّ الحجّة دلت على أنّه محلّ الصّورة العقلية، فيلزمُ ان يكون مجرداً، و سيأتى البرهان على أنّ كلّ مجرد عاقل، و ايضاً الجاهلُ يمتنعُ ان يفيضُ العلوم، بخلاف غير الملون، فانه يُمكنُ ان يوجد اللون.

كون ذلك السبب مجرداً عالمياً، فإنَّ كلَّ مؤثرٍ فى شىءٍ لا يجبُ ان يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل الفعَّال ايضاً، الذى هو عندهم علَّةٌ لحدوث الالوان و الصُّور و المقادير مع عدم اتصافه بها.

و الجوابُ عنه انَّ الحجَّةَ المذكورة، دلَّت على تجريده و سياًتى البرهان على انَّ كلَّ مُجرِّد عاقلٍ على انَّ ملاحظة النفس للمعقولات، بعد الذَّهول عنها مُشاهدة اياها دليلٌ على كونها موجودةً بالفعل، فيما هو حافظٌ لها.

• اشارة •

«هذا الاتِّصال علتهُ قوَّةٌ بعيدةٌ هى العقل الهولانى، و قوَّةٌ كاسبةٌ هى العقل بالملكة، و قوَّةٌ تامةٌ الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق، متى شئت بملكةٍ متمكنةٍ و هى المُسمَّاة بالعقل بالفعل.»

اقول: لما ظهر انَّ العلَّةَ الفاعليَّةَ لحصول صور المعقولات فى النفس، هى العقل الفعَّال، و العلَّةُ القابليَّة، هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكةُ الاتِّصال به، اراد ان يُشير الى العلَّةِ الموجودةِ لهذه الملكة فى النفس الَّتِى هى استعدادُها لقبول تلك الصُّور و لا شك انَّ الاستعداد، انما يحدثُ شيئاً حتَّى يتم، فاذا ينبغى ان يكون علتهُ ايضاً حادثةً كذلك بازائِه و قد مرَّ ذكرُ قوَى النفس المُرتَّبة المُتجدِّدة الَّتِى هى «العقل الهولانى»، و «العقل بالملكة»، و «العقل بالفعل».

فاشارَ ههنا الى انَّ العلَّةَ البعيدة، هى الاولى منها و هى الاستعداد لعامِّ الانسانى، و المتوسطة هى الثانية و هى كاسبةُ الاتِّصال، لاشتغالها على العالم بالمعقولات الاولى الَّتِى هى مبادئ المعقولات الثانية، و القريبة هى الثالثة و هى المُقتضية للملكة المذكورة، و انما يتمُّ الاستعدادُ بها و بمشيئة النفس الَّتِى يجبُ حصول الصُّورة معها.

اقول: و هذا يدلُّ على انَّ العقل بالملكة، متوسطةٌ بين العقل الهولانى و العقل بالفعل، لا بين الحدس و القوَّة القدسيَّة.

و قوله: على انَّ ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره، تكرارٌ لدلالة الحجَّة على أنَّه محال المعقولات، و انَّه مستدركٌ لا طائل تحته، م.

• اشارة •

« كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية، و في المثل المعنوية اللتين في المصورة و الذاكرة باستخدام القوة الوهمية و المفكرة، تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما، تحقق ذلك مشاهدة الحال و و تأملها و هذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة و قد يُفِيدُ هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي.»

اقول: لما ذكر حصول الاتصال للعقل الفعّال في الفصل الماضي، على سبيل الاجمال، فاراد ان يعين و يُفَصِّلَ كيفية حصوله في هذا الفصل، و هو على وجهين؛ احدهما ان تكثر تصرف النفس و الخيالات الحسية، كخيال زيد و عمرو و في المثل المعنوية، كمثل هذه الصداقة و تلك الصداقة اللتين في المصورة و الذاكرة، لا على ان تدركها النفس و تتصرف فيها بذاتها، و ان النفس لا تدرك الجزئيات و لا تتصرف فيها بانفرادها، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرف فيها بذاتها في المثل، و باستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات، فتكتسب النفس بتلك التصرفات، اعني التفكير في الاشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسان و صورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعّال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كلّ كليّ و جزئياته، تحقيق ذلك، مشاهدة الحال و تأملها.

فانّا اذا احسنا بالجزئيات تصوّرنا الكلّيات و هذه التصرفات في الجزئيات، هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكلّيات المشتملة على تلك الجزئيات، لان تلك الصور، لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس، بل ترسم فيها عن العقل الفعّال.

و الوجه الثاني، ان يُفِيدَ هذا التخصيص، معنى عقلي، كاجزاء الحدّ و الرسم، و كتصوّر الملزوم، و ما يشبه ذلك لمعنى عقلي، كتصوّر المحدود و المرسوم و اللازم، و هذه حال التصورات المستفادة و التصديقات على قياسها، و اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك، لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها، اعرضنا عنها مخافة الاطناب.

• اشارة •

«ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول، لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاسمع!»

القول: يُريدُ بيان ان النفسَ الناطقة و بالجملة كُلّ جوهرٍ عاقلٍ، فهو ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ و بالجملة ليس بذى وضع.

قال الفاضل الشارح: ايرادُ هذه المسئلة^(١)، كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الاّ أنّه لما بنى اثبات الجوهر المُفارق على ان النفس الانسانية ليست جسماً ولا جسمانيّةً احتاج الى بيان ذلك، فاكتمى ههنا بيرهانٍ واحدٍ ذلك، وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور. و **القول:** أنّه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها، فبين اولاً أنّها جوهرٌ مفارقُ الوجود عن الاجسام والجسمانيّات، ثم اثبت لها كمالاتٌ تصدرُ عنها لذاتها من غيرِ توسّط آلة، وكمالاتٌ تصدرُ عنها بتوسّط آلاتٍ و اراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها، بعد التجرد عن البدن، فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتيّة ولم يتعرّض لبيان

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، ايراد هذه المسألة»، قال الامام: هذا البحث أنست بنمط التجريد، لأنّه يبحث عن النفس اّ أنّه لما اثبت ان العقل خزنة للنفس، وكان ذلك موقوفاً على ان النفس ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ، ذكر دليلاً على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد، تخليصاً للمتعلم عن ورطة الحيرة، فليس هذا البحث ههنا مقصوداً بالذات، بل بالعرض.

قال الشارح: نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسميّة، بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن، وهذا البحث مقصود بالذات ههنا، لانّ الكلام ههنا فى النفوس الارضيّة و السماوية و أنّما وقع هذا البحث فى العلم الطّبيعى، لأنهم يبحثون عن الاجسام أنّها ذوات النفس بهذه الصّفة، لكن قوله: فبين أنّها جوهرٌ مفارقُ الوجود عن الاجسام والجسمانيّات فيه ما فيه، لأنّه لم يبين اولاً أنّها شىء مغاير للبدن، واما مفارقتها عن الجسميّة، فإنّما ذكر ههنا، نعم قد اثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتيّة كالتعقّلات، وكمالات آليّة كالاحاساسات، و يبحث ايضاً فى نمط التجريد عن كمالاتها، لكن باعتبار بقائها و زوالها بعد المُفارقة من البدن، و البحث ههنا عن وجودها للنفس، و البحث عن الكمالات مشترك بين النمطين و لكن باعتبارين، م.

امتناع كونها جسماً او جسمانيةً، بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها، والكمالات البدنية الزائلة عنها، بزوال البدن، فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصدٍ، على ما يتضح في موضعه، و لم يورد - كما ذكره الشارح ههنا - شيئاً مما يجب ان يبين هناك.

قوله: «انك تعلم ان الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسماً في الوضع، و ذلك اذا لم يكن كثرتها كثرةً، ما ينقسم في الوضع، كاجزاء البلقة، لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع، لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم»
 اشارة الى تمهيد اصل كلي^(١) و هو ان الحال، قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل، و قد يكون بحيث يقتضى، و الاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، كالسواد المنقسم الى جنسيه و فصليه، و كاشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً، كالسواد و الحركة - مثلاً - فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين، انقسام المحل الى جزء اسود، غير متحرك و الى جزء متحرك غير اسود.

و الثاني، هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة، فانهما تنقسم الى عرضين متباينين في المحل و الوضع و اشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله: الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة، الى قوله: كاجزاء البلقة، و المحل ايضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال و قد يكون بحيث يقضى.

و الاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع، كالجسم المنقسم الى جنسيه و فصليه او الى مادتيه و صورتيه، و المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، و لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل، بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به،

١ - قر ٥: «اشارة الى تمهيد اصل كلي»، حاصله ان الحال، ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لم ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، و الاول، ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لا يلزم من انقسامه الى اجزاء متباينة في الحال، و ان انقسم اليها، فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته، او من حيث حالة اخرى، فان كان من حيث ذاته و هي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة و الا فلا.

كالخطِّ فَإِنَّ النَّقْطَةَ لَا تَنْقَسِمُ لِأَنَّهَا لَا تَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُتَنَاهٍ، وَكَالسَّطْحِ، فَإِنَّ الشَّكْلَ لَا يَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذُو نَهَائِيَّةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ أَكْثَرَ، وَكَالْجِسْمِ، فَإِنَّ الْمُحَادَاةَ الَّتِي هِيَ مِنَ الْإِضَافَاتِ - مَثَلًا - لَا تَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ وَجُودِ آخَرٍ، عَلَى وَضْعِ مَا مِنْهُ، وَكَالْأَجْزَاءِ، فَإِنَّ الْوَاحِدَةَ لَا تَحُلُّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ أَجْزَاءٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَجْمُوعٌ.

وَالثَّانِي، هُوَ الْمَحَلُّ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْقَابِلُ لِلْقِسْمَةِ، كَالْجِسْمِ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ السَّوَادُ أَوِ الْحَرَكَةُ أَوِ الْمَقْدَارُ، وَأَشَارَ الشَّيْخُ إِلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ بِقَوْلِهِ: «لَكِنَّ الشَّيْءَ الْمُتَنَقِّسَ إِلَى كَثَرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ الْوَضْعِ، لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَارَنُ شَيْءٌ غَيْرُهُ مُنْقَسِمٌ، وَأَمَّا أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّ الْحَالَ هُنَاكَ لَا يُقَارَنُ الْمَحَلُّ الْمُنْقَسِمُ - مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الْمَحَلُّ - مُقَارِنَتُهُ آيَاهُ هَذِهِ الْمُقَارِنَةُ، بَلْ أَمَّا يَقَعُ عَلَيْهِمَا اسْمُ الْمُقَارِنَةِ، لَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

قَوْلُهُ: «وَفِي الْمَعْقُولَاتِ مَعَانٍ غَيْرُ مُنْقَسِمَةٍ لَا مُحَالَةٍ وَأَلَّا لَكَانَتِ الْمَعْقُولَاتِ، أَمَّا تَلْتَمِسُ مِنْ مَبَادِئِهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ فِي كَثَرَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ مِنْ وَاحِدٍ بِالْفِعْلِ، وَإِذَا كَانَ فِي الْمَعْقُولَاتِ مَا هُوَ وَاحِدٌ بِالْفِعْلِ وَيَعْقِلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، فَإِنَّمَا يَعْقِلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا يَنْقَسِمُ، فَاذَنْ لَا يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ فِي الْوَضْعِ وَكُلُّ جِسْمٍ وَكُلُّ قُوَّةٍ فِي الْجِسْمِ، مُنْقَسِمٌ».

اقول: لَمَّا فَرِغَ عَنْ تَمْهِيدِ الْأَصْلِ الْمَذْكُورِ، شَرَعَ فِي تَقْرِيرِ الْحِجَّةِ^(١) وَهُوَ أَنَّ فِي

١ - قَوْلُهُ: «شَرَعَ فِي تَقْرِيرِ الْحِجَّةِ»، تَقْرِيرُهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَرْتَّبِ أَنَّ بَعْضَ الْمَعْقُولَاتِ، لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ مَعْقُولٍ مُنْقَسِمًا إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ، فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مُنْقَسِمًا بِالْفِعْلِ، أَوْ بِالْقُوَّةِ، فَإِنْ كَانَ مُنْقَسِمًا بِالْفِعْلِ، كَانَ تِلْكَ الْأَجْزَاءُ الْمُتَبَايِنَةُ فِي الْوَضْعِ، حَاصِلَةً فِي الْعَقْلِ بِالضَّرُورَةِ، وَالحَاصِلُ فِي الْعَقْلِ، مَعْقُولٌ فَيَكُونُ أَيْضًا مَرْكَبًا مِنْ أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الصُّورَةُ الْعَقْلِيَّةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ وَأَنَّهُ مُحَالٌ.

وَعَلَى تَقْدِيرِ الْجَوَازِ، فَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ، لِأَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، فَالوَاحِدُ مَوْجُودٌ فِيهَا بِالْفِعْلِ وَالوَاحِدُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَاحِدٌ، غَيْرُ مُنْقَسِمٍ إِلَى أَجْزَاءٍ، فَضْلًا عَنْ انْقِسَامِهِ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ الْوَضْعِ، وَأِنْ كَانَ مُنْقَسِمًا بِالْقُوَّةِ، فَهُوَ مُحَالٌ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَمَعَ ذَلِكَ فَالْمَطْلُوبُ

المعقولات معانٍ غير منقسمة و أَلَّا للزَمَ منه محالٌ و هو الشام ذلك معقولٍ من اجزاءٍ غير متناهية بالفعل، سواء كانت مُتشابهة أو غير متشابهة، و أَمَّا قَيْدُ بالفعل، لَأَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَكُونُ له اجزاءٌ غير متناهية بالقوة كالجسم، أَمَّا يَكُونُ واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحدٌ و هو المطلوب، مع أَنَّ هذا الاحتمال في المعقولات، غير ممكنٍ على سياًتي و مع لزوم المحال المذكور، فالمطلوبُ حاصلٌ لَأَنَّ كُلَّ كثرةٍ بالفعل، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فالواحدُ بالفعل موجودٌ فيه و ذلك لَأَنَّ الكثرة عبارة عن الآحاد، فاذن ثبت أَنَّ في المعقولات ما هو واحدٌ، فاذا عقل من حيث هو واحدٌ، فأنما عقل من حيث لا ينقسم، و معنى أَنَّهُ عَقِلَ، أَنَّهُ ارْتَسَمَ في جوهرٍ يدرُكُهُ.

و هذا الارتسام في ذلك الجوهر، لا يَكُونُ من حيث لحوق طبيعةٍ أخرى به، لَأَنَّهُ أَمَّا يدرُكُهُ بذاته، ثُمَّ إِنْ كَانَ ذلك الجوهر ممَّا ينقسم، وَجِبَ من انقسامه انقسام المعنى المعقول، من حيث هو واحدٌ، و هو محالٌ، فاذن المعقول الواحدُ يستحيلُ إِنْ يرْتَسَمَ فيما ينقسم في الوضع، و كُلُّ جسمٍ و كُلُّ قوَّةٍ حالةٌ في جسمٍ منقسمٍ، فاذن محلُّ المعقول الواحد، ليس بجسمٍ و لا بقوةٍ جسمانيةٍ، و محلُّ المعقول الواحد، هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ^(١)، فاذن ليست النفس الانسانية و كُلُّ ما من شأنه إِنْ يعقل، بجسمٍ

حاصلٌ، لَأَنَّ المنقسم بالقوة واحدٌ بالفعل فيكون من حيث أَنَّهُ واحد، منقسمٌ الى أجزاءٍ متباينةٍ الوضع، ففي المعقولات ما هو غير منقسمٍ الى أجزاءٍ متناهيةٍ الوضع، فيكون محل تلك الصورة العقلية و هو النفس لا ينقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، و كُلُّ جسمٍ، أوَّلُ قوَّةٍ جسمانيةٍ ينقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، ينتج إِنْ النفس ليس بجسمٍ و لا قوَّةٍ جسمانيةٍ و هو المطلوب، لكن الشيخ جعل اللزَمَ اشتغال المعقولات على أجزاءٍ غير متناهيةٍ بالفعل، فقَيَّدَ الفعل لاجراء المنقسم بالقوة فَأَنَّهُ سَيُبَيِّنُهُ.

و أَمَّا قَيْدُ الجسمانية بالقوة، لَأَنَّهُ ليس كُلُّ جسمٍ منقسمٌ الى الاجزاء، فلا يتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات، لكن من الظَّاهِر أَنَّ النفس ليست جسمانية، فأنَّا نعلم بالضرورة قيامها بالذَّات، م.

١ - قوله: «و محلُّ المعقول الواحد هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ»، إِي لَأَنَّ النفس تحكمُ ببعض المعقولات على بعض، و الحاكمُ بين الاشياء لا بُدَّ إِنْ يعقلها. لكن هذه المُقَدِّمة لا حاجة إليها اصلاً، أَمَّا أَوَّلًا فَلَأَنَّ الكلام في معقولات النفس، و اما ثانياً فَلَأَنَّهُ يَكْفِي في الاستدلال

ولا جسماني، والفاظ الكتاب ظاهرة.

وَأَمَّا قَيْدُ قَوْلِهِ: «فَإِذَنْ، لَا يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ»، بِالْوَضْعِ احْتِرَازاً مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ لَا بِالْوَضْعِ، فَإِنَّهُ لَا يَقْتَضِي انْقِسَامَ الْحَالِّ - كَمَا مَرَّ - وَالْجَوْهَرُ الْعَاقِلُ، يَجُوزُ أَنْ يَنْقَسِمَ ذَلِكَ الْانْقِسَامَ، كَانْقِسَامِ النَّفْسِ إِلَى جَنْسِهَا وَفَصْلِهَا.

وَأَعْلَمُ، أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ^(١)، فَلَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى مُخْتَلَفَاتٍ، لِأَنَّ

التَّعَرُّضُ لِوَاحِدٍ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْخَ أَطْلَقَ قَوْلَهُ: بَعْضُ الْمَعْقُولَاتِ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ وَلَمْ يَرِدْ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبِتْ عَدَمَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ وَلَوْ أَثْبَتَهُ لَمْ يَوْجِبْ عَدَمَ انْقِسَامِ مُحَلِّهِ إِلَيْهَا، إِذْ لَوْ وَجِبَ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ مُجَرِّداً، بَلِ الْمُرَادُ عَدَمُ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجِزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَيْهَا، وَلَا مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، بِمُجَرَّدِهِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ عَدَمَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْوَضْعِيَّةِ - كَمَا فَسَّرْنَا - وَلِهَذَا اسْتَنْتَجَ أَنَّهُ يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ بِالْوَضْعِ.

- وَلَوْ قِيلَ: الْمُرَادُ الْاسْتِدْلَالُ لَعَدَمِ انْقِسَامِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ مُطْلَقاً، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ مُطْلَقاً، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ.

- قُلْنَا: اللَّازِمُ لَيْسَ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقاً، فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقاً انْقِسَامَ الْحَالِّ، بَلِ اللَّازِمُ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ وَيكْفِي فِيهِ عَدَمُ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، لِأَنَّ انْقِسَامَ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ، مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، يُوجِبُ انْقِسَامَ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، فِيهِ الْاسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْانْقِسَامِ مُطْلَقاً، زِيَادَةً مُسْتَدْرَكَةً.

١ - قَوْلُهُ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ»، أورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين، فحملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة، لأن ما ليس بمنقسم بالفعل، لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات، وذلك ظاهر، فهو لا ينقسم ألاً إلى المتشابهات، أما انقسام الشخصي إلى الأجزاء، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان.

وَأَقُولُ: الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي غَيْرُ آتٍ، لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ انْقِسَامَ الْكُلِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ، فَكَيْفَ يَحْتَمِلُ قِسْمَةُ الْكُلِّيِّ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ، عَلَى أَنَّ الْأَقْسَامَ فِي الْانْقِسَامِ إِلَى الْأَنْوَاعِ مُخْتَلِفَةٌ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْمُتَشَابِهَاتِ.

اختلاف الاجزاء الموجودة في الكلّ، يقتضى انقسام الكلّ بالفعل، وقد فرض غير منقسم بالفعل، لكنّه يحتمل ان ينقسم الى مُتشابهات و ان لم يكن إلّا في الوهم و ذلك كالجسم الّذى هو شخصٌ الى اجزاءٍ غير متناهية بالقوّة، او كالجسم الّذى هو جنسٌ الى انواعٍ غير متناهية بالقوّة، و المعنى المعقول، ان كان كذلك، فلا يمتنع ان يحلّ في جسمٍ غير منقسم بالفعل، و ينقسم انقسام ذلك الجسم، الى اجزائه، او الى جزئياته.

فلذلك، اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مُشتملين على بيان هذين الاحتمالين، و تحقيق الحقّ فيهما.

• وهم و تنبيه •

«و لعلّك تقول: قد يجوز ان يقع للصّورة العقلية الوجدانية قسمةً وهميةً الى اجزاءٍ متشابهةٍ فاسمع!»

اقول: الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين، و هو ان يكون الصّورة العقلية الواحدة، قابلةً للقسمة الوهمية الى اجزاءٍ متشابهةٍ كالجسم الواحد، و حينئذٍ يُمكن ان يكون حالةً في جسمٍ واحدٍ، فينقسم بانقسامه، و التنبيةُ تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال. (١)

- لا يقال: ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع و هي متشابهة في الطبيعة الجنسية.
- لانّا نقول: هذا الانقسام، جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف، و انقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف، فلا يكون مقابلاً له، و الاولى ان يحمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول، و السؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلن من اطلاق الانقسام، و ترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يُقال: لو لم يكن بعضُ المعقولات غير منقسمٍ، لكان جميع المعقولات منقسماً الى اجزاءٍ غير متناهية بالفعل، و أنّه محالٌ، و إلّا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى و مع ذلك فهو مشتملٌ على المطلوب، فكأنّ سائلاً يقول: لا نسلّم المُلزمة و لم لا يجوز ان يكون المعقول منقسماً بالقوّة و يكون حالاً في المنقسم بالقوّة كالجسم، و بعد الجواب يُعارض بانقسام الصّورة المعقولة، فيجيبُ بأنّه غير الانقسام الّذى نحن بصددِهِ، م.

١ - قوله: «تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال» و تقريرُهُ انّ المعقول الواحد، اذا انقسم بقسمين: فلا

يخلو أما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل، او لا، و الاول باطل لأنه لو كان شرطاً، لكان حصول القسمين في العقل، مغايراً لحصول ذلك المعقول في العقل، ضرورة المغايرة بين الشرط والمشرط، فلا بد ان يكون في المعقول امرٌ زائدٌ على القسمين، فإنه لو لم يكن فيه زائدٌ عليهما، لكان حصولهما نفس حصوله، فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لآناً فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط، بل عارضاً من مقدارٍ او عددٍ و حينئذٍ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً بالماهية بذلك العارض، كان حصوله حصول القسمين، فوجب ان يكون متعلقاً بالماهية به مقتضياً له، ليكون مخالفاً للقسمين، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يختلف و قد فرضنا هُما متشابهين و مشابهيين له، هذا خلف.

و الثاني ايضاً باطل، و ألا لكان الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة، و من مقدارٍ يقبل القسمة و يلزم من امكان القسمة امكان الجمع، و التفريق، الجمع قبل الانقسام، و التفريق بعده، و من عروض الزيادة و النقصان، لا فرق اقل من ذلك المقدار بلاغاً، فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت مشابهة و مشابهة لها في تمام الماهية و كل من الاقسام حاصل في العقل، كالكل، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحدٍ من تلك الاقسام و لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل، فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخرى في المعقولة، فقد عرض للصورة العقلية زيادة و نقصان، فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية و قد ثبت تجردها عنها، هذا خلف.

و قول الشارح في القسم الاول: و حينئذٍ لا يكون كل واحدٍ منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، و في الثاني: بل كان بانفراده معقولاً، ايضاً كالاصل، غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطاً في معقولة ذلك المعقول و يكون كل واحدٍ معقولاً بانفراده و انما يكون الشرط مفقوداً، لو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولة كل شيء و ليس هو المفروض، بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم، و كذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطاً و لا يكون كل واحدٍ بانفراده معقولاً و الحق ان يحذف ذلك، اذ ليس له في الاستدلال مدخل، و لاله في متن الكتاب أثر.

ثم في هذا الدليل نظرٌ من وجهين: أحدهما ان القسم الاول مستدرَك لأنه يكفي ان يقال: لو كانت الصورة تنقسم بالقوة، لم تكن مجردة عن اللواحق المادية، هذا خلف، فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك ايضاً.

و تقريرُهُ: أَنَّ المعقول الواحد، اذا نُقِصَ الى قسمين مُتشابهين و يجبُ ان يكونا مُتشابهين للمجموع ايضاً، فلا يخلو اما ان يكون كون كُلِّ واحدٍ من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول و حينئذٍ لا يكونه كُلِّ واحدٍ منهما بانفراذه معقولاً لفقدان الشرط، او لا يكون كذلك، بل كان كُلِّ واحدٍ من القسمين بانفراذه معقولاً ايضاً كالأصل. اما القسم الاول، فباطلٌ من ثلاثة اوجه: الاول، ان كُلِّ واحدٍ من القسمين على ذلك التقدير، يكونُ مُبايناً للكلِّ مباينة الشرط للمشروط، و يلزمُ من ذلك ان يجتمع من القسمين شئٌ ليس هو اياًهما، بل انما يكونُ المجتمع متعلقُ الماهية بزيادة في المقدار او العدد، كشكلٍ ما، او عددٍ بخلاف القسمين، فلا يكونُ القسمان جزئيةً من حيث ماهيته المذتشابهة لهما، هذا خلفُ.

الثاني، ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً، هو حصولُ جزئين له، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسمٍ و قد فرضناه واحداً غير منقسمٍ، هذا خلفُ.
و الثالث، انه قبل وقوع القسمة فيه، لا يكون الجزئان حاصلين، فلا يكون شرطُ معقوليته حاصلًا، فلا يكون معقولاً و قد فرضناه معقولاً، هذا خلفُ.
و الشيخُ اشارَ الى القسم الاول، بقوله: «انه ان كان كُلِّ واحدٍ من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي».

و اشار الى الوجه الاول بقوله: «فهما مُباينان له مباينة الشرط للمشروط»
و اشار الى الوجه الثاني بقوله: «و ايضاً فيكونُ المعقول الذي انما يعقلُ بشرطين، هما جزئاه منقسماً».

الثاني، ان أُريدَ بقوله: يلزمُ ان يلزم ان يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام و المقدار و الوضع، انه يلزمُ ان يكون الصورة المعقولة معروضةً لهذه العوارض بالذات، فلا نُسلم، بل الصورة العقلية، لما كانت قائمةً بالنفس التي هي جسمٌ مادي، يعرض لها هذه العوارض، ما يعرض للحال، المقدار الذي هو للمحل و الانقسام العارض له، و ان أُريدَ انه يلزم ان يكون معروضةً لها بواسطة عروضها لمحلها، فمسلّم، لكن لا نُسلم ان الصورة المعقولة، مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة و عن عوارضها، و اما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية، فلا، م.

و اشار الى الوجه الثالث بقوله: «و ايضاً فأنه قبل وقوع القسمة، يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً».

و اما القسم الثاني، و هو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته، بل يكون هو نفسه معقولاً، و كُل واحد من القسمين بانفرادِهِ ايضاً معقولاً، كالجسم الذي يقبلُ القسمة الى اجسام، فباطل ايضاً، لكون الصورة المعقولة مأخوذةً مع لاحقٍ غريبٍ عن ذاتِهِ كالقسمة أولاً، و كمقارنة ما يقبلُ القسمة من المقدار ثانياً، و قد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة، انما تكون مجردةً عما يقتضيه غير ذواتها، هذا خلف.

و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله: «و ان لم يكن شرطاً».

و الى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله: «فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة، صارت معقولةً مع ما ليس له مدخلية في تميم معقوليتها الا بالعرض، و قد فرضنا الصورة المعقولة صورةً مجردةً عن اللواحق الغريبة، فاذن هي ملابسةً بعد لها».

و الى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما، يقبل القسمة من المقدار بقوله: «و كيف لا و هي عارضة لها، بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ، فان احد القسمين، هو حافظ نوع الصورة، ان كان متشابهاً، فالصورة التي جردناها مغطاة بعد، بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان، و اختصاصي بوضع، فليست هي الصورة المفروضة».

و ذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية، فان احد القسمين و ان كان متشابهاً للقسم الآخر، فهو حافظ نوع الصورة المعقولة، فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين، او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما، او زيادة اذا اعتبر حصوله من من انضياف احد القسمين الى الآخر، او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه، و اختصاصي بوضع لان التجزئة الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات، فهي تقتضي وضعاً ما محالة، و قوله: «فليست هي الصورة المفروضة»، اشارة الى الخلف.

قوله: «و اما الصور الحسية و الخيالية، فيفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع، مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها و رسمها في ذي وضع و قبول انقسام».

القول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه، ليتم الفرق بينهما^(١) وذلك لأننا اذا احسنا بوجه انسان - مثلاً - او تخيلناه، فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع، مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والانف والفم، فان صورة العين اليمنى، تدرك في مادة وجه لم تحل اليسرى فيها، وكذلك اليسرى، فهما متباينان بالوضع وايضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الأخرى، غير جهة الانف، هيئات غريبة مادية تقارنهما.

و تلك الملاحظة، تفتقر الى ان يكون رسماً الحسى ورسماً الخيالى، فى ذى وضع و قبول انقسام، اى فى شىء مادى والرسم هو الاثر الاصق بالارض، وهو بالمحسوس اولى، لان الحس انما يجد أثر الشىء والرسم ذ هو الختم، اعنى احدث النقش، اى يحصل من الطبايع فى الشىء الذى طبع عليه و لذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رسماً و هو بالخيالى اولى، لان صورها منطبعة فى الخيال من طابع هو المدرك بالحس.

و فى قول الشيخ: ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية، تصريح بادراك النفس بها، و يظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك.

و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية، ليست بمجردة،

١ - قوله: «ليتم الفرق بينهما»، حاصله ان الصورة الحسية والخيالية، تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينهما، و لا يرسم الا فيما هو كذلك، وهذا بازاء ما قبل: الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع، فيكون محلها كذلك، فقد ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيناً.

واعلم ان الوضع ههنا، بمعنى المقولة، لا بمعنى الاشارة الحسية، فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية، لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء، بل يكفى ان يقال: الصورة العقلية، ليست بذات وضع، فلا تقوم بذى وضع، وايضاً لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع، لان من الصورة الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات، فتعين ان يكون المراد بالوضع، ما هو المقولة، واعتباره بين الاشياء المتعددة التى هى لاجزاء دال على ذلك، م.

٢ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس، احدهما، ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة، باطل لان الصورة العقلية،

مكرراً قد سبق ذكره.

وقوله: لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق، لكان كافياً فى بيان تجرد

صورة شخصية حالة فى نفس شخصية، فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لساير الاعراض الحالة معها فى النفس، اعراض غريبة عن ماهيتها، فلو استحال حصول الصورة العقلية فى الجسم، لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة، لاستحال حصولها فى النفس المجردة ايضاً.

وجوابه أن المراد بالعوارض الغريبة، ثمة العوارض المادية وهذا العوارض، ليست مادية. الثانى، أنه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق، لكفى فى بيان تجرد النفس، لأن كل حال فى المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محلّه الى آخر ما ذكر، ولم يحتج الى بيان أن الصورة هل ينقسم بانقسام محلّها أولاً، وأن ذلك الانقسام كيف يكون.

وجوابه أن هذه حجة أخرى، اوردها الشيخ على وجه اقرب، اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد، والامام استنتج من قياسين.

واعلم أن من الظاهر البين، أن المراد من الوضع ههنا، قبول الاشارة الحسية على ما صرح به الامام، وهذا ايضاً تحقق اختلاف الحجّتين، لكن يُمكن نقض هذه الحجة بأن الصورة الخيالية، ليست ذات وضع، لأنها قد تكون معدومة، فيجب ان لا يحلّ فى جسم.

واقول ايضاً: أن عيناً اذا حلت فى عين، فان كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع، او كانت مشاراً اليها اشارة حسية، كانت الأخرى كذلك على التفصيل الذى مرّ، وأما الصورة العقلية وهى غير اصيلة فى الوجود، اذا وجدت فى النفس وهى عين، فهل يستدعى انقسام احديهما او وضعهما انقسام الأخرى او وضعها؟ وهل النسبة التى بينها وبين النفس هى الحلول فيه؟ موضوع نظري دقيق، مع أنا نعلم أننا ليست حلول الصورة فى المادة، ولا حلول العرض فى الجسم، فإن الصورة والاعراض، متناعمة اذ الصورة المائنة لا تُجامع الصور الهوائية، والسواد لا يُجامع البياض، وصورها فى العقل، يجتمع بعضها مع بعض، وايضاً الصورة المادية العظيمة، لا يحلّ فى المادة الصغيرة، وأما الصورة النفسانية، فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة، وايضاً الكيفية الضعيفة، تنمحي عند حدوث الكيفية القوية، بخلاف الصورة النفسانية القوية، لا تزيل الضعيفة، وايضاً الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج فى استرجاعها الى تجسّم كسب جديد، بخلاف الصورة المادية، اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول.

النفس، لأننا حينئذ نقول: كُلُّ واحدٍ في متحيّز، فهو ذو وضعٍ وكُلُّ ذى وضعٍ، فليس مجرداً عن اللواحق، والصّورة العقلية مجردة، فهي ليست بحالةٍ في متحيّز، ليس بقدرٍ في الحجة المذكورة، لأنّ صحّة حُجّةٍ على مطلوبٍ لا يُنافى صحّة حُجّةٍ أخرى عليه.

والشيخ قد أوردَ تلك الحجة أيضاً في أكثر كتبه حتّى المختصر الموسوم بـ «عيون الحكمة»، لكنّه أوردّها على وجهٍ أقرب ماخذاً ممّا ذكرَ هذا الفاضل وذلك أنّه أوردّها هكذا: الصّور العقلية، ليست بذوات وضعٍ، وكُلُّ حالٍ في جسمٍ، فهو ذو وضعٍ وأنما اختار ههنا الحجة المذكورة الّتي هي قولنا: المُرتسمُ بالمعقول الواحد ليس بمنقسمٍ، والجسمُ منقسمٌ لاندراجٍ وجوب كون الصّورة الخيالية جسمانيةً تحتها على وجهٍ اظهر، كما اشار اليه.

وأما اعتراضه المُستفاد^(١) من الشيخ ابي البركات، وهو أنّ الهيولى، غير ذات حجمٍ وان حكمتهم الجسميّة والمقدار فيها، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس؟ فالجواب عنه: إنّ الهيولى، أنما تتحصّلُ موجودةً ذات وضعٍ بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتّة.

وقوله: هب، أنّ ما ذكرتموه يقتضى كون الصّور الحسيّة والخياليّة جسمانيّةً، لكنّها لا يقتضى كون الوهيّة جسمانية، فالجواب أنّهم لم يتمسّكوا في ذلك بهذه الحجة، بل بغيرها.^(٢)

* وهمٌ وتنبية *

«اولئك تقول: إنّ الصّورة العقلية، قد تنقسمُ باضافة زوائد معنويّة إليها، قسمة المعنى

١ - قوله: «وأما اعتراضه المُستفاد»، هذان اعتراضان على دليلٍ جسميّة القوى الحسيّة والخياليّة: الاولُ أنّ قولكم: المجرد لا يجوز أن ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع، منقوضٌ بالهيولى الّتي ليس لها في ذاتها حجمٌ وينطبع فيها الجسميّة والمقدار والوضع، م.

٢ - قوله: «بل بغيرها»، كما يُقال: الوهيّة أنما تدرك معنى المحسوس كعداوة هذا الشخص من حيث هو كذلك ولا شكّ أنّ ادراك معنى المحسوس، يتوقّف على ادراك المحسوس و مدرك الصّور المحسوسة، لأبداً ان يكون جسمانياً، م.

الجنسى الوجدانى بالفصول المتنوعة، و المعنى التوعى الوجدانى بالفصول العرضية المصنفة، فاسمع!

اقول: الوهم فى هذا الفصل، هو الاحتمال الثانى ^(١) من الاحتمالين المذكورين و هو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها.

واعلم انّ قسمة الكلّى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه، و تلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات، او غير مقومة، فان كانت مقومة كانت فصولاً، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوجدانى بالفصول الذاتية المتنوعة، كقسمة الحيوان باضافة الناطق و غير الناطق الى الانسان و غيره، و ان لم تكن مقومة، كانت عرضيات، و لا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلّى، قابلاً للشركة او

١ - قوله: «هو الاحتمال الثانى»، اقول: هذه معارضة فى المقدمة القائلة: بعض المعقولات غير منقسم، و هو انّ كلّ صورة عقلية، تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع، ان كانت طبيعة جنسية، او الى الاصناف، ان كانت طبيعة نوعية، و حاصل الجواب، انّ هذه قسمة الكلّى الى الجزئيات و ما فى معناه، هو قسمة الكل الى الاجزاء، فأين هذا من ذاك؟

و فى ايراد السؤال و الجواب، تنبيه على الفرق بين القسمين، و الشارح ذكر لقسمة الكلّى الى الجزئيات ثلاثة اقسام، لانّ الزوائد المعنوية التى تضاف الى الكلّى، اما مقومات للجزئيات او لا و غير المقومات اما كليات او جزئيات، و انما لم يذكر الشيخ القسم الثالث و هو قسمة النوع الى الاشخاص، لانّ الحاصل فيه، ليس بمعقول، بل محسوس.

و فيه نظر لانّ الكلام، ليس فى الجزئيات، بل فى الكلّى المنقسم اليها، و لا يلزم من كون الجزئيات محسوسة، ان لا يتعرض لكليتها مع أنّه معقول، بل الوجه فى ذلك انّ كلّ كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين؛ اما انقسام الجنس الى الانواع، او انقسام النوع الى الاصناف، و اما أنّه ينقسم بانقسام آخر، فلا يقدح فى ذلك، و لا حاجة الى التّعرض له فى اثبات تلك الكلية.

و اما قوله: «و لو كان المعنى العقلى الواحد البسيط التى استدللنا به على تجريد محلّه»، فكانه جواب لسؤال، و هو انّ يقال: هب، انّ الكلام فى الجزء البسيط، حتّى لا يتطرق شبهة. و اعلم انّ الاولى، حذف هذا الكلام، لما تبين من انّ المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة بالوضع على ما تقرّر فى كلام الشيخ و شارحيه، تصريحاً و تلويحاً و انقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء، لا بما فى ذلك، م.

لم يكن، فان كان قابلاً للشركة، كانت قسمة المعنى النوعى بالفصول العرضية المصنفة، كقسمة الانسان بالسود والبياض الى السوادان والبيضات، وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة. واما يذكر الشيخ هذا القسم، لان الحاصل فيه، لا يكون معقولاً، بل يكون محسوساً.

قوله: «انه قد يجوز ذلك و لكن يكون فيه الحاق كلّي بكلّي، يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الاولى، فان المعقول الجنسى و النوعى، لا تنقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعيّة و صنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او النوعى، و لا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات. و لو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرّضنا له، ينقسم بمختلفات بوجه لكن غير الوجه الذى يشكك به أولاً من قبول القسمة الى المتشابهات و كان كلّ واحدٍ من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه.»

اقول: هذا هو التنبية على تحقيق الحق فيه، و هو ان هذه القسمة، يجوز ان يقع هو الوجود بخلاف القسمة المتقدمة، لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة، بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحیوان بصورة كلية أخرى كالتأطق، تجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى، اعنى الحيوان، فان المعقول الجنسى كالحیوان، لا تنقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعيّة كالانسان و الفرض يكون مجموعهما، هو حاصل معنى الحيوان، وكذلك النوعى كالانسان، لا ينقسم الى معقولات صنفية، كالعرب و العجم، يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان.

وايضاً لا تكون نسبة هذه الانواع و الاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء، بل نسبة الجزئيات و لو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريده محلة ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس و الفصل، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم و كان كلّ واحدٍ من اجزائه البسيطة التى لا ينقسم كجنسه العالى، اولى بان يجعله البسيط الذى استدللنا به، لئلا يعرض شك من وجه.

• اشارة •

«أنت تعلم ان كل شىء يعقل شيئاً، فأنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل، أنه يعقله، و ذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته.»
اقول: يريد بيان ان كل عاقل، فهو معقول، وان كل معقول قائم بذاته، فهو عاقل وابتداء بالاول.

فقوله: «كل شىء يعقل شيئاً فأنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل أنه يعقله»، صغرى قياس، و إنما قال: بالقوة الغريبة، لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب: بعيدة، هي العقل الهيولى، و متوسطة هي العقل بالملكة، و قريبة هي العقل بالفعل، و هى التى تقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء. فالمراد ان كل شىء يعقل شيئاً، فله ان يعقل بالفعل متى شاء، ان ذاته عاقلة لذلك الشىء، و ذلك لان تعقله لذلك الشىء هو حصول ذلك الشىء له، و تعقله يكون ذاته عاقلة لذلك الشىء هو حصول ذلك الحصول له.

و لا شك ان حصول الشىء لشىء، لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر. و الفاضل الشارح، استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل^(١) بان العقول المفارقة، ليس فيها شىء بالقوة على ما سيأتى، فهى إنما يعقل بالفعل. قال: و كان من الواجب ان يقول: فأنه يمكن ان يعقله بالامكان العام، ليكون متناولاً لها للنفوس الانسانية.

اقول: الامكان العام، يقع على الامكانات البعيدة، حتى على دائم العدم من غير

١ - قوله: «و استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل»، و لقائل ان يقول: هذا السؤال لا يضرب بالدليل، لان المدعى ان كل عاقل معقول، فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل، او لا، فان لم يكن بالفعل، بل بالقوة ثم الدليل سالماً عن التقضى، و ان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستلزم تعقلها، فيكون عاقلة معقولة و هو المطلوب، لكن كلام الامام فى صدق كلية الصغرى.

فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة، و كونه بالنظر الى نفس التعقل بالفعل، لا ينافى ذلك، كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة و بحسب اقتران الصورة، موجودة بالفعل، م.

ضرورة، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع، و عبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد أن تعقل الشيء، يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوة القريبة، فالمشتمل على القوة، هو التعقل لا المتعقل، و كون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته، لا يتنافى في ذلك، فهذه صغرى القياس. قال الفاضل الشارح: أنه بديهى.

و اما كبرى القياس، فيدل عليها قوله: «و ذلك عقل منه لذاته»، يعنى: تعقله، لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء، تعقل منه لذاته بوجه، فان العلم بالتصديق، علم بتصور الموضوع لست؟؟ اقول هو علم بتصور الموضوع فقط، بل و علم بتصور المحمول، و علم بارتباطهما.

و اما النتيجة، فقوله: «فكل ما يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته» و صورة القياس هكذا: كل شيء يعقل شيئاً، فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك، وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء، فله ان يعقل ذاته، فكل شيء يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته.

قوله: «وكل ما يعقل، فمن شأنه ماهيته ان يقارن معقولاً آخر، و لذلك يعقل ايضاً مع غيره، و انما تعقله العاقلة بالمقارنة لا محالة».

اقول: يريد ان يبين ان كل معقول، فهو عاقل بالامكان، بشرط سيذكره^(١)، فذكر اولاً

١ - قوله: «بشرط سيذكره» و هو قيامه بالذات و لا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى، ضرورة ان الموجود فى العقل، لا يكون قائماً بالذات، بل بالعقل، فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجوداً فى الخارج، قائماً بالذات، امكن ان يكون عاقلاً، لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولاً آخر، اما اولاً فلأنه ربما يعقل مع غيره، و اما ثانياً فلان معقوليته هى كونه مقارناً للعاقل، و قد ثبت ان كل عاقل معقول، فيكون مقارناً لمعقول آخر.

- فلو قيل: لا نسلم أن كون الشيء معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل، لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون و مقارناً له.

- فنقول: المراد بالمعقول هنا، المعقول المتغير للعاقل، فان المدعى ان كل معقول عاقل، لان المعقول اما أن يكون عين العاقل، او غيره، فان كان عين العاقل فذاك و ان كان غيره، فمن شأن

انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأن ماهيته ان يُقارن معقولاً آخر، وبينه من وجهين؛ احدهما انه ربما يعقل مع غيره، فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير، لامتنع ان يعقل مع الغير، والثاني ان كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل.

قوله : «فان كان ممّا يقوم بذاته، فلا مانع له من حقيقته يُقارن المعنى المعقول.»
القول: هذا هو الشرط المذكور، وهو القيام بالذات، والمعنى انَّ كُلَّ معقولٍ قائم بذاته، فلا يمتنع من حيث ذاته، ان يقارنه معنى معقول، و سبب الاحتياج الى هذا الشرط، ما سيذكره في الفصل التالى لهذا الفصل.

ماهيته ان يقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول موجوداً فى الخارج قائماً بذاته، فاما ان يكون مادياً او لا يكون، فان كان مادياً، كالجسم استحال ان يقارنه معقولٌ لما ثبت ان المادّة مانعة من التّعقل، فلما لم يمكن ان يكون معقولاً، لم يُمكن عاقلاً، لانه لو امكن ان يكون عاقلاً، لا يمكن ان يكون معقولاً، فان كان مجرداً، فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الآخر، صورة عقلية، فمقارنته للمعقول الآخر، مقارنته للصورة العقلية و لا معنى للتّعقل الا هذا، فقد امكن ان يكون عاقلاً.

ثم فى قوله: «او شىء آخر» ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظرٌ لانّ قوله: «اللهم انا ان يكون ذاته ممنوعة فى الوجود»، استثناء عن القائم بذاته و الصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق ان لا يحمل على شىء أصلاً، بل مُراد الشيخ انّ المعقول لو كان ممّا يقوم بذاته، امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع، كالمادة او شىء آخر، لو فرض لا ان ذلك الشىء موجود فى الواقع و لهذا اورد سؤالاً بحسب المانع فى «وهم و تنبيه».

و كذا فى قوله: «أى ان كانت حقيقة مسلّمة لذاته»، لانه لو كان المُراد هذا، لتكرّر شرط القيام بالذات و لا فائدة فيه، بل الظاهر من كلام الشيخ أن يُقال: و ان كانت حقيقة مسلّمة من المادّة او من المانع، فانه قال: لما ثبت انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأنه أن يُقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول قائماً بذاته، فلا مانع لمقاربة معقولٍ، الا اذا كان مادياً، فانّ المادّة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادّة مسلماً عن المانع، امكن ان يُقارن الصورة العقلية، فيمكن ان يكون عاقلاً، م.

و قوله : «اللهم ألا ان تكون ذاته معنوة في الوجود، بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان».

اقول: قد ثبت فيما مضى، ان مقارنة المادة و لواحقها، مانعة ان كون الشيء معقولاً، و انه انما يصير معقولاً يتجريدُه عنها، فكل شيء يكون في الوجود ممنوعاً بمقارنة المادة و لواحقها و ان كان قائماً بذاته كالجسم، فهو خارج عن الحكم المذكور، يقال: منوت الشيء و منيته، اي ايتليته.

و قوله: «او شيء آخر، ان كان» يُمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة، فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعقل آخر و ان كانت تعقل، اذا؟؟ كانت قائمة بذواتها.

قوله : «فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية ايها، فكان لها ذلك بالامكان، و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته».

اقول: اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته، ان يقارنها الصور العقلية، فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان، فان معنى التعقل، هو حصول الصور العقلية عندها و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته، لان تعقل غيره، يستلزم تعقل كونه متعلقاً له بالقوة القريبة، و هو يتضمن تعقله لذاته و تقدير الكلام: و في ضمن ما يلزم ذلك^(١)، امكان عقله لذاته، فثبت اذن، ان كل معقول قائم بذاته، عاقل

١ - قوله: «و تقدير الكلام و في ضمن ما يلزم ذلك» انما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بان عقله لذاته، ليس جزئاً لعقله لغيره و ما لا يكون جزئاً للشيء، لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته و ان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره، فانه يستلزم عقله انه متعلق له و هو يتضمن عقله لذاته، لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزم منه، فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك، اندفع الاستدراك و هذا انما ينتظم لو قال: و في ضمن ذلك عقله لذاته، لكنه قال: امكان عقله لذاته، و امكان تصور الموضوع، ليس جزئاً لامكان التصديق. نعم، الاستدراك مستدرك لاننا لا نسلم ان ما لا يكون جزئاً من الشيء، لا يكون في ضمنه، فانه يقال: فهمت ما في ضمن كتابك و ما في ضمن الكتاب، ليس جزئاً منه، بل المراد من قوله: «في ضمن ذلك» انه يلزمه، و لا حاجة الى التقدير.

لغيره و لذاته بالامكان، وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء، فهو معقول بذاته. قال الفاضل الشارح: المقصود من هذا الفصل^(١)، بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون

و ههنا شيء آخر و هو ان هذا الكلام، مستدرك على توجيه الشارح، فمن الظاهر ان ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل، واما على توجيه الامام فينتظم، لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته، و ثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر، لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلاً للغير، فلا يتم التقريب الا بان يقال: و في ضمن عقل الغير، عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى، فترتيب الكلام هكذا، كل مجرد عاقل لغيره و كل عاقل لغيره، عاقل لذاته، فكل مجرد عاقل لذاته.

اللهم الا ان يقال: ههنا دعويان: احدهما ان كل معقول عاقل لغيره، و ثانيهما ان كل معقول عاقل لذاته، فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية، بقوله: «و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته» و حينئذ يندفع الاستدراك، لكن هذا توجيه ثالث، م.

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، المقصود من هذا الفصل، بيان ان كل مجرد، فانه يمكن ان يكون عاقلاً لذاته، حتى يطابقه الدليل، و حتى تثبت ان كل مجرد يكون عقلاً و عاقلاً و معقولاً، كما عنون الفصل به.

و اما بيان صدق المقدم، فلان كل مجرد، فانه يمكن ان يكون معقولاً وحده، و كل ما يمكن ان يكون معقولاً مع غيره، امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره، بنائاً على ان تعقل الشيء، هو حصول ماهيته في العقل، و امكان مقارنة المجرد المعقول، لمعقول آخر، لا يتوقف على حصول المجرد في العقل، فان حصول المجرد في العقل، نفس المقاربة، فلو توقف امكان المقاربة عليه، لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محال و ان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول، سواء وجد في الخارج أو في العقل، لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج، ليس الا التعقل، فامكن ان يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب.

و اما تقرير الاسئلة، فبان يقال: لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان و لا دليل عليه و لنسلم سلمناه، فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولاً، يصح ان يعقل مع غيره، سلمناه، لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر، يستلزم اقترانهما، بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما و لا يلزم من صحة اقتران الصورتين، صحة مقارنة احدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل، و اما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للماهية، سلمناه، لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول، لا

عاقلاً بالامكان العام، وبرهانه أن كل مجرد، ان امكن ان يعقل غيره، امكن ان يعقل ذاته، لكنه امكن ان يعقل غيره.

بيان الشرطية، أن كل من يعقل شيئاً و يمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء، وكل من امكنه ذلك، امكنه ان يعقل ذاته، و بيان صدق المقدم، أن كل مجرد يصح ان يكون معقولاً وحده، يصح ان يكون معقولاً مع غيره، وكل ما هو كذلك، يصح ان يقارن غيره. فاذن، كل مجرد يصح ان يقارن غيره و صحة هذه المقارنة، لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل، لان حصوله فيه نفس المقارنة^(١)، فتوقف صحة المقارنة على

يتوقف على حصوله في العقل. م.

١ - قوله: «لان حصوله فيه هو المقاربة»، قلت: مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احدى الحالين للآخر، و حصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل، و لا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده، بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر، و لئن سلمنا ذلك، فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولاً آخر مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله مع الغير، و مقارنة الحال للمحل لمعقولة مقارنة الحال للمحل، لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول امكان مقارنة المحل للحال التي هي التعقل و لئن سلمنا تساوي هذه الانواع و أنه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول، بمعنى أنه يمكن ان يكون محلاً له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد العقل و اما اذا كان المجرد موجوداً في الخارج فممنوع و ان سلمناه، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك.

اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله: «و اما ما هو برىء من الشوائب الثلاثة الى آخره»، فالاعتراض ههنا غير مناسب و هذا تحكّم لانه لم يبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع، على أنه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه.

و لم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من اننا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل و هذا التميز هو الذي يسميه صورة، فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امراً آخر، و العلم بهذا ضروري.

و اجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة، فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة

معقول لمعقولٍ آخر، استدلّ عليه وجهين؛ أحدهما أنّه قد تعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين، و الثاني مقارنة العاقل و هي مقارنة الحال للمحلّ فاستدلّ بصحة إحدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كافٍ في تقرير الحجّة، لأنّه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد و المعقول، فإذا كان المجرد موجوداً في الخارج، فلا شكّ أنّه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة أحد الحالين للآخر و لا مقارنة الحال للمحلّ لقيامه بالذات، فلا يكون امكان مقارنته للمعقول، ألّا امكان مقارنة الحال للمحلّ و هو التعقل، فيمكن أن يكون عاقلاً و هو المطلوب.

و لم يجب عن السؤال الرابع، لأنّ الشيخ لم يستدلّ على عدم توقّف صحة المقارنة على الحصول العقلي، بما يستدلّ عليه بل هو دليلٌ من عند نفسه و اعتراض على ما اخترعه، على أنّه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني و هو معقوليّة المجرد التي هي مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راساً، لأنّ صحة هذه المقارنة لو توقّف على حصول المجرد في الجوهر العاقل و هو عين هذه المقارنة لتأخّر صحة الشيء عن وجوده و هو محالٌ و هذه الملازمة لا غبار عليها.

و عندى أنّ السؤال الخامس ايضاً لا يردّ على ما قرّره الامام لأنّه أمّا التزام صحة النوع الثالث من صحة أحد النوعين الأوّلين، بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول، فإنّه قال: لما لم يتوقّف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي و الخارجى معاً، فإذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول، و لا شكّ أن مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست ألّا في التعقل فقد امكن عقله، فذلك منع على مقدّمة لم يوردها المعلّل، نعم هذا الكلام لا يكاد يتمّ لأنّه لا يلزم من عدم توقّف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز أن لا يتوقّف عليه و لا ينفكّ عنه، و كيف لا يكون كذلك و صحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحلّ اذا لم يتوقّف على الوجود العقلي، يستحيل ثبوتها و المجرد موجودٌ في الخارج، ضرورة استحالة حاول المجرد في الخارج.

و أمّا السؤال السادس، فهو ايضاً غير واردٍ على الترتيب الذي ذكره، لأنّه قد سلّم أن صحة المقارنة لا يتوقّف على الوجود العقلي و أنّها ثابتة في الوجودين، فعند دخول المجرد في الخارج، يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزّل ألّا أنّه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرّض لجوابه.

و حاصله: أنّ امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته اذا وجد في الخارج امكنت

حصول المجرد فيه، توقّف صحّة الشّيء على وجوده المتأخّر عنها.

فاذن، المُجَرَّدُ سواءٌ وجد في العقل، او في الخارج، يلزمه صحّة مقارنة الغير، ولا معنى للتعقل انا المقارنة، فاذن كلّ مجرّد يصحّ ان يعقل غيره.

و اقول: انّه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً، فجعل الحجة استثنائيةً وجعل الاول بيان الشرطية، والثاني بيان الاستثناء، والظاهر ما قدّمناه. ثم اعترض على قوله: كلّ مجرّد يصحّ ان يعقل غيره، بان قال: اما قولكم كلّ مجرّد يصحّ ان يكون معقولاً ليس بيديهم، فهو محتاج الى برهان، خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة الباري - تعالى - وحقائق العقول، بل القوى البسيطة، غير معقولة للبشر.

و الجواب عنه، ان الحكم بان كلّ مجرّد يصحّ ان يكون معقولاً، ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية و الخيالية و العقلية، وقد مرّ الكلام فيه، فايراد الاعتراض ههنا عليه، غير مناسب، وكون ذات الباري - تعالى - وذوات العقول غير معقول بالقياس الينا، لا يقتضى امتناع تعقلها

المقارنة لا محالة، وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال: فمن شأن ماهيته. ولنعد ما ذكره الشيخ و نورد ما يتوجّه من هذه السؤالات عليه، تلخيصاً للكلام و تحقيقاً للمرام.

فنقول: كلّ معقول يمكن ان يقارن معقولاً آخر بالوجهين، فاذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادّة، أمكن ان يقارنه المعقول، فيمكن ان يكون عقلاً.

فللسائل ان يقول: ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول؟ ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال أو امكان مقارنة الحال للمحلّ، فمسلم ان المعقول يمكن ان يفارق معقولاً آخر في هذين المعنيين، لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر، و ان اردتم مقارنة المحلّ للحال، فهو ممنوع و الوجهان لا يدعيا الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين و ذلك لا يستلزم امكان المقاربة بالمعنى الثالث.

ولئن سلّمنا، فلا نسلم امكانها و المعقول موجود في الخارج، بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل، سلّمنا، لكن لم لا يجوز ان لا يتحقّق المقارنة الخارجية اصلاً لتحقق المانع. فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال، بمطلق المقارنة، و عن الثاني بان امكان المقاربة من حيث الماهية، و عن الثالث بما يجيء. و اما السؤالات الآخرة، فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه، و اما توجيه الامام، فمخالّف لمتن الكتاب، م.

فى نفوسها.

ثم قال: ان سلمناه، فلم قلثم: ان ما يصح ان يعقل وحده، يصح ان يعقل مع غيره؟ فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شىء آخر مع تعقلها، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشىء والعلم بغيره، لا يجتمعان.

والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والواحدة، وما يجرى مجراهما من الامور العامة و لذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعزى عن تصديق ما، والحكم بشىء على شىء، يقتضى مقارنتهما فى الذهن، فاذن لا شىء يصح ان يعقل وحده الا و يصح ان يعقل مع غيره.

ثم قال: وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه: ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء.

والجواب ان المطلوب ههنا، هو اثبات العاقليّة لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد، و اما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد، فشىء لم يدعه الشيخ ههنا، وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة.

ثم قال: وان سلمناه، فلم قلثم: ان صحة المقارنة تكون فى الخارج، و لم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون فى النفس؟

قوله: لو توقّف صحة المقارنة على حصول المجرد فى نفس لزم تأخر صحة الشىء عن وجوده، مغالطة، فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع: مقارنة الحال للمحل، و مقارنة المحل للحال، و مقارنة احد الحالىين للآخر و لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شىء، صحة الحكم بسائر الانواع عليه.

فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس، و كذلك الصورة، و باقى الجواهر بالعكس. و اذا ثبت ذلك، توقّف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالىين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل، توقّف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر، و لا يلزم منه محال.

قال: و بتقدير ان لا يكون احدهما متوقفاً على الآخر، لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة، صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل المجرد الا به.

والجواب ان حصول نوع من المقارنة كافى فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة

مطلقاً من حيث ماهية المشتركة، وهي كافية في تقرير الحجة.

ثم قال: ولو سلمنا ان هذه الانواع، متساوية في الماهية، لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن، صحته عليها في الخارج، فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي، والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني.

و الجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن - من حيث هو ماهية الانسان - غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية - كما مر بيانه - فان الاول هو تعقل الانسان، والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول. والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول، وجب ان يطابق الخارج والّا لارتفع الوثوق عن احكام العقل، واذا حكم بالاعتبار الثاني، لم يجب ان يطابق الخارج، لانه لم يحكم على الانسان الخارجي، بل حكم على الذهني وحده، و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة من حيث هو صورة ذهنية، بل من حيث ماهيته.

ثم قال: وان سلمنا الصحة في الخارج، فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم، كما ان الحيوانية التي في الانسان، يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس، الا ان فصل الانسان، يمنعها عن ذلك. والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد.

• وهم و تنبيه •

«ولعلك تقول: ان الصورة المادية^(١) في القوام، اذا جردت في العقل، زال عنها المعنى

١ - قوله: «ولعلك تقول ان الصور المادية»، لا يستراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اظهر، فانها اذا كانت في الخارج، كانت عاقلة و ماهيتها العقلية هي ماهيتها الخارجية، فلم لا تكون عاقلة، و اما الصورة المادية، فاذا كانت موجودة في الخارج، فالمادة يمنع عقلها، فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة، زال المانع فلم لا تصير عاقلة، فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل و زواله فيكون اشكل، فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل.

و الجواب ان الصور العقلية سواء كانت مادية اولاً غير أصلية في الوجود و العاقل لا بد أن

المانع، فما بالها لا ينسب اليها أنها تعقل.»

اقول: قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولاً، هو اقترانه بالمادة، و المُجَرَّدُ

يكون مستقلاً في نفسه. ولما ذكر في ال جواب أن احدى صورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولاً فلا متنازع الامور المتماثلة في محل واحد و أما ثانياً فلان منها صور المهيئات المختلفة و هي مطلقة لها و حينئذ لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية الا يرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ في المهية لاجرم كان محلية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هي هنا. هذا عبارة الامام. و هي توهم أنه ظن أن اختلاف الشئيين في المهية يقتضى محلية احديهما، و حالية الاخرى. فقال الشارح المقدمة الصادقة أن كل حال و محل فهما مختلفان لا أن كل مختلفين حال و محل و الا لزم أن يكون الحركة محلاً للسواد، و البطؤ محلاً للحركة بل المخالف انما يكون حالاً اذا كان هيئة و صفة لمخالفة الاخر.

فكان سائلاً يقول: فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة و صفة للاخرى و حينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة.

فأجاب: بأنه لا يجوز ذلك لوجهين: أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلامهما يتميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة في المحل و الاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتا هما و الثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته و معقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى.

و فيه نظر: لان اللازم البين للشئ لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة. و اعلم أن سؤال الامام ليس الامنعاً: و هو أننا لانسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية و انما يكون كذلك لو كانت متماثلة. و ليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية و البعض الاخر الحالية كما في الحركة و البطؤ.

و كفى في الجواب أن المختلفين انما يكون أحدهما حالاً في الاخر لو كانت هيئة و صفة له و ذلك في الصورتين المعقولتين محال. و أما باقى الكلام فخارج عن التوجيه. م

عنها بذاته معقول بذاته، و المُقترن بها يصيرُ بتجريد العقل آياه معقولا، و تبين انَّ التَّعَقُّلَ لا يحصلُ اِلَّا بمقارنة العاقل للمعقول، فالوهمُ في هذا الفصل سؤالٌ عن الصُّور الماديَّة الَّتِي جَرَّدَها العقل و صارت معقولةً اَنّھا اذا قارنت صورةً أُخرى معقولةً، فلم لا تصيرُ عاقلةً لها، مع انَّ المانع زائلٌ و المُقارنة حاصلةٌ، و بالجملة فهو سؤالٌ عن العلة المُقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المُتقدِّم.

قوله : «فجوابك لانّھا ليست مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ لما يحلّها من المعانى المعقولة، بل امثالها اَنّما يُقارنها معاني معقولةٍ ترتسمُ بها لا هي، بل القابل لهما جميعاً، فليس احدهما اولى بان يكون مُرتسماً في الآخر من الآخر به و مُقارنتهما، غير مُقارنة الصُّورة و المتصوّر و اَمّا وجودها في الخارج فمادّئ، لكنّ المعنى الَّذِي كلامنا فيه، جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته معنى معقول، كان له بالامكان جعله متصوِّراً.»

اقول: و الجواب انّ تلك الصُّور، لَمّا لم تكن في العقل مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ بغيرها من المعانى المعقولة، لم تكن المعقولات حاصلةً فيها، بل كانت حاصلةً معها في شىءٍ آخر، و ليس واحدٌ من الصُّورتين الحاصلتين في شىءٍ واحدٍ بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله، فلو كان كُلٌّ واحدٍ منهما قابلاً للآخر، لكان كُلٌّ واحدٍ منهما قابلاً لنفسه، و هو محالٌ، و لَمّا لم يكن واحدٌ منهما قابلاً للآخر، فلا واحد منهما بحاصلٍ في الآخر.

التَّعَقُّلُ هو حصولُ المعقول في العاقل، فاذن لا واحدٌ منهما بعاقِلٍ للآخر، بل العاقلُ لهما هو الشَّيْء المتصوّر بهما، لانّهما حاصلان فيه، و اَمّا وجود تلك الصُّور في خارجِ العقل، فمادّئ غير مجرّد، و المادّة مانعةٌ من كونها معقولةً فضلاً عن كونها عاقلة، فاذن لا يُمكن ان تكون تلك الصُّور عاقلةً في حالٍ من الاحوال، لكنّ المعنى الَّذِي كلامنا فيه، اى الشَّيْء العاقل، هو جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه، اذا قارنته معنى معقول، صارَ قابلاً له، فكان له بالامكان العام ان يتصوّر به و يعقله فاذن الاستقلال بالقوام، شرط في كونِ الشَّيْء عاقلاً، فظهر من ذلك انّ كُلَّ عاقلٍ معقولٌ و ليس كُلَّ معقولٍ عاقلاً.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الصُّور المعقولة الحالّة في شىءٍ واحدٍ، لا يُمكن ان تكون متماثلةً لا متنازع جمع الامور المُتماثلة، لانّھا صورُ الاشياء، يختلفُ بالماهيات، فاذن هي مختلفةٌ و حينئذٍ يُمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلّيّة و بعضها بالحاليّة، الا ترى انّ

الحركة لما خالفت البطء بالماهية، صارت بالمحلية أولى؟

و الجواب أن كون احد الشئين بالمحلية أولى من الآخر، يقتضى اختلافهما بالماهية، اما عكس هذا الحكم، فغير واجب، والحركة ليست محللاً للبطء، لا اختلاف ماهيتهما و انما كانت محللاً للسواد ايضاً، بل كان البطء ايضاً محللاً لها، بل انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها و كونها متصفة به، و ههنا لا يمكن ان يقال: احد المعقولين مع تساويهما فى النسبة الى المحل هيئة و صفة للآخر، وكيف و كل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته، و بحسب كونه معقولاً، فاذا لم يكن احدهما بالمحلية أولى من الآخر.

ثم قال: و ان سلمناه، لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها و للحال معها غير مقارنتها للحال فيها، لان الاولين حاصلان، و الثالث ممتنع، و فيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً، و لا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلاً.

والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط، ثم بين ان احد الشئين اللذين يصح مقارنتهما فيه محل يقومان به، ان كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر و ذلك لحصول الآخر فيه، فاستدل على الجزء المشترك^(١) من القسم الثالث

١ - قوله: «فاستدل على الجزء المشترك» القسم الثالث له جزءان مشترك و هو مطلق المقاربة، و خاص و هو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام، و على الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً فى الخارج مستقلاً يقوامه و مقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال. م

(١) قوله «و اعلم أنه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الاخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

بالقسمين الاولين، و على الجزء الخاص به بالفرض، و الى ذلك اشار بقوله: «لكنّ المعنى الذى كلامنا فيه جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه».

و اعلم أنّه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كلّ ما لا يكون مستقلاًّ مُطلقاً، بل حكم بذلك على احدٍ شيئين لا اختصاص له بالقابليّة و لا للآخر بالمقبوليّة و ألبا القوى الحيوانيّة عنده مدرّكة لما يحلّ معها فى محلّها.

و اعترض ايضاً^(٢) على قوله: «كان له بالامكان جعله متصوراً» بأنّه اعترافٌ بأنّ

١ - قوله: «و اعلم أنّه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الآخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

٢ - قوله: «و اعترض ايضاً» تقريره أن الشيخ قال: الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصوراً و هذا يدل على ان التصور و التعقل امر وراء المقارنة و الامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعلقا له بالامكان بل بالفعل و لا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً و حينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارن.

أجاب: بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة و تكون النفس فى تلك الحالة عقلا هيولانياً كأنه ما الطبع فيها. فما خرجت من القوة الى الفعل، ثم اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغريبة انطبعت فى النفس و يصير عقلا بالمكة فيكون النفس فى الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى و لها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى و جعله متصوراً حتى ينطبع فيها. فهيمنا المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص، و فى سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب. فذكر الشيخ الامكان العام ليعمها. و المقارنة فى قوله «اذا قارنه معنى معقول» هى المقارنة مع الغواشى. و التصور هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى المقارنة المجردة عن الغواشى لامغايرة التعقل للمقارنة.

و فيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع فى النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هى مقارنة

تصوّر العاقل للمعقول، أمرٌ وراء المقارنة، وعند ذلك يسقط أصل الدليل. والجواب أن المعنى المعقول، قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد، بل مع الفواشى العريية، ثم أنه يصير مجرداً بحسب اعدادات ما، لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة، وأما هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص، فحكم الشيخ بالامكان العام، لتكون هذه الصورة ايضاً داخله فيه. ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الفواشى للمقارنة المُجرّدة.

* وهم و تنبيه *

«او لعلك تقول: ان هذا الجوهر^(١) وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية، فله

الحال للمحل، والصور غير حالة في النفس، وان قارنه لم يكن مع الفواشى. وكان كلام الشارح ان البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الفواشى ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها و يكون النفس حينئذ عقلاً هيولاً* * لانه ما الطبع في النفس بعد، ثم لما جردته عن الفواشى الغريبة المنطبعة في النفس صارت عقلاً بالملكة فالمراد من المقارنة في قول الشيخ: اذا قارنه معنى معقول. مجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول، وبالمعنى المعقول المعنى الذى يتعقل* * * وعلى هذا يتم العناية. والوضح من هذا ان يقال: المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصوراً اى كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل. م

١ - قوله «و لعلك تقول ان هذا الجوهر» يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين:

الاول: تحقق المقارنة في الخارج بأن يقال: هب ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج، لكن لانسلم تحققها في الخارج، و انما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً و المانع مفقوداً. وهو ممنوع.

وهذا السؤال الاخر الذى أورده الامام و اشار الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد.

وفى هذا التوجيه نظر: اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً و عدم التعقل لا ينافى ذلك. و اما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم. لانا نختار (لانسلم خ) ان استعداد المقارنة لازم للمهية. فقوله محال يسقط اصل السؤال» قلنا: لانسلم بل

هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر و هو عدم المانع او وجود الشرط.

الوجه الثاني: منع امكان المقارنة في الخارج و قبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة و هي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج و الا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات، و ايضاً الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام بالغير و هو محال ايضاً و اذا اعقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال و انه محال فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية، و ثبت انها مساوية لها في المهية و الا لم يكن المدرك هو ما هي الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية.

فان قلت: فالحقيقة الخارجية أى الجزئية الحقيقة اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عنه المعقول كان لها شخصان و ما له اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئى الحقيقي كلى هذا خلف.

فنقول: هذا بحسب تعدد الوجود. و الكلية انما هي بحسب تعدد المهية.

اذا تحقق هذا التصوير فنقول: سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهيته النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لساير اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للمهية امكان المقاربة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هي شخص من اشخاص المهية و لا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او لوجود مانع و في قول الشيخ «بحسب مهميته النوعية» اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة و الموجودة شخصان للمهية، و ان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج و تمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها. فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة.

ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط و وجود المانع، و اقتصر الشيخ على احد الاحتمالين و هو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار: و ذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحوقه اللواحق غريبة مشخصة و غير مشخصة يفصل بها

مانع بحسب شخصية التي ينفصلُ بها عن المُرسم من معناه في قوّة عاقلةٍ تعقله.»

القول: لما استدُلَّ بصحّة مُقارنة ماهيّة الجوهر العاقلِ لسائر المعقولات، عند كونها قائمةً معها بقوّة يعقلها على صحّة مُقارنتها أيّاها عند كونها قائمةً بذاتها، توجّه عليه الشك من وجهين؛ أحدهما ان يُقال: للمقارنة شرطٌ لا يوجدُ إلّا عند القيام بالغير، والثاني ان يُقال: لها مانعٌ يوجدُ عند القيام بالذات، فإنّ هذين الاحتمالين، يوجبان اختصاص وجود المُقارنة بأحدى الحالتين دون الأخرى، لكن لما كانت الماهيّة عند ارتسامها في العقل، مجردةً عن اللواحق الشخصية، وعند قيامها بالذات ممكنةُ الاقتران بها، لم يحتمل لحوق شيء بها إلّا عند القيام بالذات.

ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق، من حيث شخصيّة التي ينفصلُ بها عن المُرسم من معناه في قوّة عاقلة، فإنّ المة ترسم فيه، هو نفس الماهيّة المجردة عن جميع اللواحق الغريبة، لا باعتبار كونها صورةً عقليّةً، بل باعتبار كونها تعقلاً لا مرّ خارجي، وقد مرّ الفرق بينهما، والاشخاصُ انما تنفصلُ عن الماهيّة التوعيّة بزوائدٍ تنضافُ إليها.

عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة، واما المهية في العقل و هي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة.

و كان سائلا يقول: هب ان المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً لا مكان المقارنة.

فأجاب بان المهية لها اعتباران: أحدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية، وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول و المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها، و هي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة، وبالشروط. فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع.

فان قلت: عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة.

فنقول: امكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها مدخل في عروض الامكان و مجال المنع باق.

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية، لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود، والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين، اوردهما جميعاً.

قوله: «فيكون جوابك».

تقريرُ الجواب^(١) أنَّ استعدادَ المُقارنةِ اَمَّا ان يكون لازماً للماهية النوعية غير منفكٍ

١ - «قوله تقرير الجواب» أنَّ استعدادَ المقارنةِ اما لازم في الحالين اولا حصول له الاعند الارتسام في العقل، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. والاولان باطلان فتعين أن يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والمهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق القريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد. فسقط الشك هذا توجيه الشارح.

وفيه نظر من وجوده: أحدها: أنَّ الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية، ولو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال: استعداد الماهية اما لذات الماهية أو لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط.

والثاني: أنَّ ما يلوح من كلامه أنَّ القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير أنَّ الاستعداد ليس الاعند الارتسام حينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام. وهو خلف لامطلقاً فتوجيه الكلام أنَّ يقال: الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الاعند الارتسام. والثاني باطل بأقسامه فتعين الاول.

والثالث أنَّ القسمة الاولى مستدرك لانه يمكن أن يقال: استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. والاولان باطلان والثالث هو المطلوب.

الرابع: أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث فانها مقارنة الماهية المعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل الا عند الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها؛ بل يكفي أن يقال: الاستعداد اما لازم في الوجودين أو غير حاصل الاعند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال.

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال: وقوله «وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في

العقل» إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة، وقوله «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له» إشارة إلى القسم الأول، و الفاء في قوله «فيكون» عطف على قوله «تكتسبه» وانما كان هذا إشارة الى القسم الأول. لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم، و اما قوله قبل هذا: والارتسام في العقل و إن لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة للمهية المعقولة فلاحاجة إليه ثم إنه ما ادعى إلا أن قول الشيخ «وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل» إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم الى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لادخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله: فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب إشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه و كان الواجب تأخيره الى ههنا، و كان قوله: في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذى هو المقاربة اشارة الى هذا التوجيه و الا لم يكن فى وصف الارتسام بالمقارنة فائدة فى بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان، و الفاء في قوله: فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب. للعطف كما وجهه فى قول الشيخ، و الانسب بتوجيهه الواو لالفاء فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام و كان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال. و حينئذ فى قوله: ان قوله لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له. اشارة الى بيان فساد هذا القسم. نظر لان هذه العبارة صريحة فى تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول، وقوله: فاستعدله يمكن ان يكون بصيغة المجهول اى يحصل التى لم يحصل استعدادها، و يمكن ان يكون بصيغة المعلوم و حينئذ يكون هناك ضميران: فى له و ظاهر انه راجع الى الشيء، و فى فاستعد و هو عايد الى المهية بتاويل الشيء. أى حصل الشيء فاستعدالمهية و لابد أن يقول: أن قوله اولم يكن استعداد له شيء و قد كان. عطف على قوله: فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه و الظاهر أنه قال: فيكون لم يكن اولم يكن كما فهم الامام.

و حاصل كلامه فى توجيه الجواب: ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها فى العقل اولم يتوقف فان لم يتوقف سواء حصل فى العقل او فى الخارج كان الاستعداد لازماً للمهية و حينئذ

سقط الشك. و ان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده، و حدوث الشيء من غير استعداد و هما محالان فحمل قوله: و ان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام، و قوله: فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب. على توقف الاستعداد على حصول المقاربة ففسر المعية بالبعدية، و حصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه، و كلمة او في قوله: أو لم يكن بمعنى التساوى و الا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازمان معا لا احدهما.

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين: احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها. و الاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها. ثم قال: فان اريد الاول فالملازمة باطل لانه لا يلزم من توقف صحة الحاليين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة و نفس المقارنة غير حاصلة و ان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها؛ لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة و هو حلولها في المحل على الارتسام. و لا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو الظاهر.

و في هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار:

احدها: أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام. و ذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام و لا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه و يجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم. و ثانيها: ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة. و قد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال: لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحاليين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال و انما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها.

عنها، حالتى القيام بالذات و القيام بالقوة العاقلة، و اما ان لا يكون لازماً، بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط، و القسم الثانى ينقسم الى ثلاثة اقسامٍ لانه انما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها.

اما القسم الاول و هو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية، فيقتضى مستعدّة للمقارنة، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها، و على هذا التقدير يكون الشك ساقطاً، و اما القسم الاول من اقسام القسم الثانى، و هو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة، مع وجود المقارنة، فباطل، لان الشئ يجب ان يستعدّ أولاً لصفةٍ ثم تحصل له تلك الصفة، و لا يمكن ان تحصل الصفة و يستعدّ معها لحصولها، اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفةٍ اخرى، غير الصفة الحاصلة، كالاستعداد للمعقولات التوابى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول.

و ثالثها: انه قدر احتمالين فى قول الشيخ و زيفهما و ترك المتن غير مفسر. و هذا نظر الشارح. و ليس بشئ لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقيين ثم اعترض عليه. و الاعتراض عليه لا يوجب ترك التفسير.

و رابعها: انه بقى قول الشيخ: فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية. لادخل له فى توجيهه اصلاً.

و على كلام الشيخ كيف ما توجه أسئلة.

الاول: انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة فى الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول للمهية ممكنة فى العقل فيكون ممكنة فى الخارج و مقارنة المعقول فى الخارج هى التعقل فيمكن أن يكون عاقلة و حينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات و لاستثناء المادى.

الثانى: النقض باير الماديات لو كانت قائمة بالذات أو غيرها فان المهية المعقولة فيها يمكن أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها فى الخارج لاستلزام الامكان فى التعقل الامكان فى الخارج فيمكن أن يكون عاقلاً.

الثالث: النقض بمقارنة الحالين و مقارنة الحال للمحل فانها ممكنة فى التعقل و هذا الامكان اما يكون لازماً او فى حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها فى الخارج لقيام المهية بالذات. و الغلط انما هو فى المقدمة القائلة ما امكن للشئ فى التعقل امكن له فى الخارج.

فليتأمل. م

و اما القسم الثاني منها، و هو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة، فباطل
ايضاً لامتناع حصول صفة لموصوفٍ غير مستعدٍّ لحصولها.

و اما القسم الثالث، و هو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة، فيقتضى في
هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضاً، كما كان في القسم الاول و
ذلك لان الماهية قبل المقارنة، انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا
يكون هناك شيء يفيدُها الاستعداد غير ذاتها، و حينئذٍ يسقطُ الشك ايضاً و ترجعُ الى
المتن.

فقوله : «و ان هذا الاستعداد لتلك الماهية، ان كان من لوازم الماهية، كيف كانت، فقد
سقط التشكك.»

اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين و معنى «كيف كانت»، ان الماهية سواء
كانت في العقل او في الخارج.

و قوله : «و ان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل.»

اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة، و الارتسام في العقل و ان لم يكن
بانفراده مقارنة معقولين حاليين في محل، لكنه مقارنة حالاً لمحل، هنا معقولان، فهو ايضاً
مقارنة الماهية لمعقول.

و قوله : «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له.»

اشارة الى القسم الاول من الثلاثة، و «الفاء» في قوله: «فيكون»، يقتضى العطف على
قوله: «تكتسبه» و المعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في
العقل الذي هو المقارنة، فكان حصول الاستعداد، المستفاد مع حصول الاكتساب له.

و قوله : «فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل، فاستعد له.»

اشارة الى بيان فساد هذا القسم، و «الفاء» في قوله: «فيكون» لجواب الشرط المذكور
في قوله: «و ان كان انما تكتسبه».

و الفاضل الشارح، جعلَ قوله: «فيكونُ الاستعداد أنما يستفادُ مع حصول الاكتساب»، جواباً للشرط، و بياناً لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين، فيتحيّرُ لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب، و قدّرَ احتمالين، ثمّ زيّفهما، و ترك المتن غير مفسّرٍ.

و قوله: «اولم يكن استعداداً لشيءٍ و قد كان ذلك الشيء و حدث.»
اشارةً الى القسم الثانى من الثلاثة، و بيان فسادِهِ، و كان فى قوله: «و قد كان» تامةً بمعنى حصَلَ.

قوله: «و هذا كُلُّه محالٌ.»
تصريحُ لفساد القسمين المذكورين، و الغرضُ انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة.

و قوله: «فيجبُ اذن، ان يكون هذا الاستعداد، قبل المُقارنة فهو للماهية.»
اشارةً الى القسم الثالث من الثلاثة، و بيانُ أَنَّهُ راجعُ الى كون الاستعداد لازماً للماهية.

و قوله: «بل لعلّ الاستعداد الخاصّة لبعض ما يُقارَنُ تتلو المُقارنة الاولى.»
اشارةً الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفةٍ أُخرى، غيرُ الحاصلة و هيها قد تمّ الجواب.

قوله: «و كذلك، فاعلم انّ لماهية المعنى الجنسى، استعداداً لكلّ فصلٍ له، فان لم يكن له خروجٌ الى الفعل، فلما نَعِ يطولُ الكلام فيه، فكيف فى المعنى المحقّق التوعى؟»
و هو جوابٌ لشكٍّ آخر^(١)، تقريرُهُ ان يُقال: المعنى المُشترك الجنسى كالحيوان - مثلاً

١ - «قوله و هو جواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقص بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها فى آخر. و الجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول و هذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف فى المهية النوعية مع كونها

- اذا كان مُقارناً لفصلٍ كالتأطوق، لم يكن مستعداً لمقارنة فصلٍ آخر كالصَّهال، و اذا جازَ ذلك، فلم لا يجوزُ ان تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غيرُ متسعدةٍ للمُقارنة و ان كان عند كونها قائمةً بالقوة العاقلة، مستعدةً لها.

و الجوابُ انَّ معنى الجنسی - من حيث طبيعته الجنسیة - مُستعدةٌ لكلِّ واحدٍ واحدٍ من الفصول التي يقارنهُ مقومٌ لوجوده، محصلٌ لانيته فان لم يكن لبعضها كالصَّهال - مثلاً - خروجٌ الى الفعل، فلوجود مانعٍ كالتأطوق سبقهُ، فقدّم المعنى الجنسی، و حصّله نوعاً، و اخرجهُ بذلك عن كونه طبيعةً غير محصلةٍ مستعدةٍ لمقارنة الفصول، فزال الاستعدادُ لوجود هذا المانع، لا مع كونه على طبيعته الجنسیة، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة، فهو مستعدٌ لمقارنة الفصول، ما دامت طبيعته الجنسیة باقية.

و اذا كان حال الجنس الذي لا يتحصّل وجوده بالمُقارنة كذلك، فكيف يكون حال الانواع المُحصّلة الغنيّة عن المُقارنة في كونها مُستعدةً لمقارنة اعراضٍ تلحقها لحوقٍ شيءٍ غير محتاجٍ اليه، اى انما يكونُ الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس، و لما كانت الماهية المعقولة التي نحنُ في قصّتها نوعيّةٌ محصلةٌ غنيّةٌ عن مُقارنة سائر المعقولات، فهي باستلزم استعداد مُقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها.

• تنبيه •

«اتّك اذا حصّلت، ما اصّلتهُ لك علمت انَّ كُلَّ شيءٍ ما من شأنه ان يصيرَ صورةً معقولةً و هو قائمُ الذات، فانه من شأنه ان يعقل فيلزمُ من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته.»

اقول: هذا ظاهرٌ، و هو تذكيرٌ لما بينهُ في الفصول المُتقدّمة.

محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية. و في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول و الموجود في الخارج،

قوله : «وَكُلُّ ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه، ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته، وهذا وكُلُّ ما يكون من هذا القبيل، غير جائز عليه التغيير والتبديل.»

اقول: قد تبين فيما مضى، ان الماهيات المعقولة، انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها، فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها، كان من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته، ولا يكون هناك مانع، وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجباً ما دامت الذات باقية، وما يجب بحسب الذات، يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل، فاذاً يجب ان يكون ما هو هكذا معقولاً عاقلاً لذاته، ولما يصح ان يكون معقولاً وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات، لا يكون من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لوقوف ما من شأنه على غيره، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها، وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس، وبقي الكلام في تحريكها.

* تكملة النمط *

بذكر الحركات عن النفس

* تنبيه *

«لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاماً فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال و حركات، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.»
معناه ظاهر

* اشارة *

«اما حركات حفظ البدن و توليده، فهى تصرفات فى مادة الغذاء.»
اقول: يُريدُ ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية^(١) التى يفعل افعالاً

١. قوله: «يُريدُ ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية»، بعد تمام الكلام فى ادراكات النفس شرع فيحركاتها و حركاتها، اما حركات النفس السماوية، او حركات النفس الارضية و هى تصدر عنها اما بشعور و ارادة و هى الحركات الاختيارية او بلا شعور، فاما ان تكون تصرفات فى مادة الغذاء و هى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها فى النباتات كما فى الحيوانات و مبادئها يُسمى قوة طبيعية و اما ان لا يكون كذلك كحركات النبض و حركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية و هذا القسم لم يذكره الشيخ. و القوى عند الاطباء ثلاثة اجناس لانها اما ان تكون مع الشعور و هى القوة النفسانية او لا مع الشعور و هى ان تختص بالحيوان و هى القوة الحيوانية او لا و هى القوة الطبيعية و القوى الطبيعية و القوى الطبيعية اربع: غاذية و نامية و مولدة و مصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع و ما

لأجل الشَّخص أَمَّا لبقائه و هى الغاذية او لكمالهِ و هى النَّامية و ما لأجل التَّوَع أَمَّا ان يكون لتحصيل المادَّة و هى المولدة او لتحصيل الصُّورة و هى المصورة فأراد الشارح التَّنبيه على وجه الحاجة إليها و هى ظاهرة.

و أعلم أنَّ الحرارة الغريزيَّة و هى الحرارة السَّارية فى سائر الفروق الَّتى بها التَّضج و الطَّبِخ و سائر الافعال فى المعدة جزء منها به الهضم المعدى و بعض الفضول و فى الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكليوس و يحصل الاخلاط و كذا فى العروق و فى القلب معظمها حتى أنَّه يبخر الدَّم تبخيراً هو الرُّوح و معدة للمزاج يستعده لقبول القُوَى و كذا فى سائر الاعضاء و اختلفوا فيه، فذهب جالينوس و من تبعه الى أنَّها الاسطقيسيَّة النَّارية الَّتى فى البدن و كانت اذا خالطت سائر الاسطقيسات افادتها طبخاً و قواماً و تياماً و قال ارسطو و جمهور المتأخرين: أنَّها حرارة سماويَّة افاضت على البدن، مع فيضان النَّفس و لانبعاثها من السَّماويات تناسب جوهر الماء حتَّى يستتبع قُوَّة محيية و يجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السَّماوية فى قبول الحيوة.

و هذا هو الحق، أَمَّا اولاً فَلانَّها تفارق بالموت و الاسطقيسية باقية و لذا تسود البدن و تعفن، أَمَّا ثانياً فَلانَّ الحرارة الغريزيَّة كُلَّما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطَّبِيعِيَّة جودة، كما فى بعض الاحيان و فى بعض الاوقات و ليس هذا شأن الحرارة النَّارية فانَّها يضربُ بالافعال عند الاشتداد و أَمَّا ثالثاً فَلانَّ الاجزاء الحارَّة و الباردة اذا تصفَّرت و امتزجت تفاعلت و انعدمت حرارتها و برودتها بالمرَّة حتى حدثت كَيْفِيَّة متشابهة فكيف يكون هذه الحارَّة المحسوسة فى سائر البدن. و أَمَّا رابعاً فَلانَّ هذه الحرارة يؤثِّر فى الاغذية الغليظة، حتَّى تميز بين اجزائها الكثيفة و اللطيفة و لا شكَّ أنَّ الحرارة لا تكون كذلك أَلَّا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء و اذا بت الشَّحم و لا سَيْما و ادنى الحرارة فى اذابتها كافية فهى بالضرَّورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقيسية و من ثَمَّة عرفت بأنَّها جوهر حارٌّ لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لأجل أنَّها آلة للطَّبِيعَة فى افعالها ينسب اليها كدخدائيَّة البدن و يُقال حرارة غريزية و لا يُقال برودة غريزية و كذلك لَانَّ مركبها الرُّطوبة دون البيوسة يُقال رطوبة غريزية و لا يُقال بيوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت أنَّ الشارح اشار الى مُغايرة الحرارة الغريزة الحرارة النَّارية لعطف انبعاثها على حصول الاجزاء و يثبتهما فى قوله: «فالحرارتان يقبلان» و هذه فائدة جليلة لكن فى عبارته تسامح عن وجوه؛

مختلفة من غير ارادة، و الى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال و هي التي تُسميها
الاطباء «قوى طبيعية».

و اعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبعدها عنه - كما مر - و لا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع، و ينبعث ايضاً
من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في افعالها، و خادمة لقواها، و هي
الحرارة الغريزية، فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب،
و تعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج، فاذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلل
منه لفسد المزاج بسرعة، و بطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به، ففسد التركيب،
فالناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة، و تحيله الى ان
تشبهه بالفعل، فتضيفه اليه بدلاً عما يتحلل، و هي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها، ثم
لما كانت الأسطقات متداخلة الى الانفكاك و لم يكن من شأن القوى الجسمانية ان
تجبرها على الالتئام ابدًا، كما سيأتي بيانه، و كانت العناية الالهية مستقبلية للطباع النوعية
دائماً، فقد ربقائها بتلاحق الاشخاص.

اما فيما لم يتعد اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال و لسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل
التولد و اما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال، و لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد،

احدها ان ظاهر قول و ينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة، ان الحرارة الغريزية جاذبة من
النفس و ليس كذلك، بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به و لعل المراد ان فيضانها
بواسطة فيضان النفس، فان تعلقها هو المعدة لجميع كمالات البدن و الثاني ان المنبعث ليس هو
الكيفية بل الجوهر الحار و اطلاق الحرار الغريزية عليها بالمجاز و الحقيقة انها كيفية فايضة من
الحار الغريزي الفايز على البدن.

و الثالث ان قوله: فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات يقتضيان الحار الناري ايضاً يؤثر في
الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة و قد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر
و يحلل. م.

و جعلت نفس الاخير ذات قوّة تختزل من المادّة التى تحصلها الغذائية ما يجعلها مادّة شخص آخر من نوعه و لما كانت المادّة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب، لشخص كامل اذ هى مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها، ذات قوّة تشيف من المادّة التى تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادّة المختزلة، فتزيد بها مقدارها فى الاقطار، على تناسب يليقُ باشخاص ذلك النوع، اى ان يتم الشخص. فاذن، النفوس النباتية التامة، انما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً، و تكمله مع ذلك اذا كان ناقصاً، و يستبقى النوع بتوليد مثله، و هى المُسمّاة بالغاذية، و المنمية، و المولدة للمثل، فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى، انما يتم بتصرفات فى مادّة الغذاء.

و قوله : «لتحال الى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل.»
اشارة الى غاية فعل الغاذية.

و قوله : «و لتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار، يتم بها الخلق.»
اشارة الى غاية فعل المنمية.

و قوله : «او ليختزل من ذلك فضل يعد مادّة مبدئاً لشخص آخر.»
اشارة الى غاية فعل المولدة.

و قوله : «و هذه ثلاثة افعالٍ لثلاث قوى.»
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى.

و قوله : «اولها الغذائية و تخدمها الجاذبة^(١) للغذاء و الماسكة للمجذوب، الى ان

١. قوله : «و تخدمها الجاذبة»، القوّة الطّبيعية انما ان يكون فعلها لا لفعل قوّة أخرى و هى

تهضم الهاضمة المهرية، و الدّافعة للثقل.»

اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية، لتقدّم فعلها على افعالها، و الى خواتمها الاربع، بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره.

قوله : «و الثّانيةُ القوّةُ المنمية الى كمالِ النّشوء.»

اقول: لما كان الانماء التّوليد معاً محوّجين الى كثرةِ المادّة المتعذّر تحصيلها و التّصرّف فيها، و كان الانماء اهمّ، لانهُ يتعلّقُ باكمال الشّخص، و انما احتيج الى توليد المثل، لكون الشّخص مُعرضاً للنفاء، فجعل الانماء مُتقدّماً على التّوليد بعض التّقدّم، و الغاذيةُ تخدمُ هذه القوّى فى تحصيل المادّة.

قوله : «فانّ الانماء غير الاسمان.»

اقول: النّموّ و السّمن، يشتركان فى شىءٍ واحدٍ و هو الازدياد الطّبيعى للبدن، بانضياف مادّة الغذاء اليه، و يفترقان باشيء؛ منها التّناسبُ فى الاقطار، و منها طلب ما يقصدها الطّبع، و منها الاختصاص بوقتٍ معيّن، فالنّموّ يختصّ بجميعها و السّمنُ يخالفه احياناً فيها و يوافقه احياناً، و الذّبول يقابله النّمو، و الهزال يُقابله السّمن.

قوله : «و الثّالثُ القوّةُ المولّدة للمثل و تنبعثُ بعد فعل القوّتين مستخدمة لهما.»

المخدوة او لفعل قوه اخرى و هى الخادمة، فالغاذية مخدومة لانّ فعلها ايراد بدل ما يتحلّل و هو ليس لفعل قوه اخرى، لكنّه باعتبار ايراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنّامية و الجاذبة و اخواتها خادمة صرفه اذ ليس لها فعل الّا الغاذية و النّمو و السّمن يتفرقان بتناسب الاقطار فى الزّيادة، اى بزيادة الجسم فى الاقطار و الثلاثة و هى الطّول و العمق على تناسب طبيعة الشّخص و بان تلك الزّيادة الى غاية مقصود للطبيعة و فى وقت مخصوص و هو سنّ النّمو تختص بهذه الاشياء الثلاثة و اما السّمن فمخالفته فيها و موافقة، اما مخالفته فلانّ السّمن لا يزيد فى الطويل غالباً و انما يزيد فى العرض و العمق و قد يكون غير سنّ النّمو و اما موافقته فيها فكما اذا عمّ السّمن ساير الاعضاء حتّى الرّأس و القدم فى سنّ النّمو. م.

اقول: هذه القوة، تنقسم الى نوعين؛ مولدة و مصورة.^(١) و المولدة تنقسم الى نوعين؛

١. قوله: «هذه القوة، تنقسم الى نوعين؛ مولدة و مصورة»، اى قوة فى الاثنين، تحصل المنى و تعد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة آخر، ينتقل مع المنى الى الرحم و هى القوة المغيرة الاولى، فتتصرف فى المنى و تفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ و مادة القلب و مادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة، فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الاعضاء.

و اعلم انه لابد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولاً و هو الدم، ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو و يصير جزءاً له و هو الالتزاق، ثم يشبهه به، حتى فى قوامه و لونه و هناك ثلاث قوى؛ المحصلة و الملتصقة و المشبهة، و الغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلاث، الظاهر الاول، ليس فى التغذية فعل غير هذه الافعال الثلاثة، لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء، فيجعل المشبهة خادمة للغاذية و لما كان من شأنها تغيير المادة الى جوهر العضو سُميت مغيرة، كما ان المولدة الثانية ايضاً سُميت مغيرة كذلك، لكنها مغيرة اولى، لان تغييرها لخلق العضو و تغير المشبهة لتغذيته و الاولى متقدمة.

و على عبارة الشارح سؤال و هو ان «هذه القوة» اشارة الى المولدة للمثل و قد قسمها الى المولودة و المصورة هو تقسيم الشئ الى نفسه و الى غيره و لعل جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام و هو القوة المتصرف لبقاء النوع و خاص و هو المحصلة للمادة النوعية، فالقسم العام و القسم الخاص، لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين اللاطباء و الذى دعاه الى انه جعل لصورة قسماً من المولودة ان الشيخ لو يذكرها مع انها من القوى الطبيعية، لكنه انما لم يذكرها لانها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لانها قسم منها.

و اما قوله: و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة، كما مر فيه اشارة الى ما قال فى الدرس السابق لما كانت المادة المحركة للتوليد لامحالة اقل من الواجب بشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة الى يحصلها شيئاً فشيئاً، فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوة المضيفة فى الاقطار هى القوة التامية و لنفس المدبرة هى النفس النباتية على ما ذكره فى اول النمط من ان النطفة فى اول الامر صورة معدنية يحصلها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية و نامية و هذا حمل للغاذية و التامية الخادمتين على غاذية المولود و ناميته.

و قوله: «بان يفصل المنى الى جوهر الاعضاء انما هو يعد فيضان النفس النباتية» و هو مع انه لم يقل له احد يعيد و ايضاً يقتضى ان يكون المراد من المولودة، فقوله المولدة للمثل ينبعث بعد

محصله للبدن، و مفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء و هى التى تُسمى «مفيرةً أولى»، بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغذية، و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة - كما مر -

قوله : و لكن الثامية تتقف أولاً.»

اقول: الغاذية فى أول الامر، تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجئة و كثرة الاجزاء الرطبة فيها، فيعمل المنمية فيها فضل من الغذاء، ثم يعجز عن ذلك لكبر الجئة و زيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة العريزية، فيصر ما يحصله مساوياً لما يتحلل، و حينئذ تتقف المنمية.

قوله : «ثم تقوى المولدة ملأثة فتقف ايضاً.»

اقول: عند القرب من تمام النمو^(١)، تفرغ النفس للتوليد، فتقوى المولدة ملأثة، اى حيناً. يُقال: اقمْتُ عنده ملأثة من الدهر - بفتح الميم و كسره و ضمّه - اى حيناً و برهةً. ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل، بحيث لم يفضل شىء تتصرف المولدة فيه، او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط، فصارت المادة غير مستعدة لذلك، وقفت المولدة ايضاً.

قوله : «و تبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز، فيحل الاجل.»

القوة المفصلة و هى تنافى تقسيمها الى محصلة و مفصلة وكلامُ الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين و ناميتهما، اما خدمة الغاذية، فلان المنى من فضلة غذاء و اما خدمة الثامية فانها تعظم و توسع مجاريها، حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد و لذلك لا يتكون المنى و لا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء، م.

١. قوله: «فتقف ايضاً، اقول عند القرب من تمام النمو»، ليس بمستقيم لان النمو الى الثلثين، و التوليد يكون فى سن الشيخوخة ايضاً و الحق ان وقوفها عين لا يفضل من المادة التى يحصلها الغاذية شىء تصرف فيه المولدة كما ذكرها الشيخ، م.

اقول: انما يحلّ الاجل عند عجزه عن ايراد البدل، لسرعة تحلل الاجزاء، وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها.

• اشارة •

«و اما الحركات الاختيارية، فهي اشد نفسانية.»

اقول: يريد ان يُشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالاً مختلفة بارادة، والى مباديها، والحركة الاختيارية، هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك، وتتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال: هذه الحركات، اشد نفسانية، لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس.^(١) واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة^(٢) مترتبة، ابعدها عن الحركات، هو القوة

١. قوله: «لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس» ليس بسديد وانما الصحيح الظاهر، هو العكس ويمكن ان يقال: الافعال النباتية فاعل لتصدر المذكور اولاً و فاعل تصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة او الافعال الاختيارية، تصدر الافعال النباتية ما تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير عكس، لكنّه خلاف المطلوب، م.

٢. قوله: «واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة»، لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعاً يحصل او ضاراً يدفع، ثم ينبعث من ذلك التصوير شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه و يحدث من ذلك الشيء عزم الى الفعل، فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة، لان فعلها ليس الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق، كما يدرك ان له في طعام نفعاً الا انه لا يشاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق، فيكون مغايراً له وايضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم، كما اذا منعه حياء او امر آخر و كذلك ربما ينفك العزم عن التحريك، كما اذا كان منوعاً من الحركة، مع ان له شوقاً وعزماً على تحصيل مطلوبه، فلما كان كل فعل ارادى سبقه هذه الافعال الاربعة و يبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هي مباديها، فالصور للنفس بحسب الفعل العملي والتشوق ان كان الى جلب نفع، فهو بحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر، فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بحسب قوة عازمة والتحريك بحسب قوة مبثوثة في العضل، فاذا توهم نفع شيء اضربه اطاعته القوة الشهوية، فاحدث الشوق

المُدركة، وهى «الخيال» او «الوهم» فى الحيوان، والعقلُ العَمَلِى بتوسطها فى الانسان. و تليها قُوَّةُ الشَّوْق، فَانْهَآ تَنْبَعُثُ عَنِ الْقُوَى الْمُدْرَكَةِ، وَ تَنْشَعُبُ اِلَى شَوْقٍ نَحْوِ طَلَبٍ، اَنْمَآ يَنْبَعُثُ عَنِ ادْرَاكِ الْمُلَانِمَةِ فِى الشَّيْءِ اللَّذِيزِ اَوْ النَّافِعِ، ادْرَاكاً مُطَابِقاً اَوْ غَيْرِ مُطَابِقٍ، وَ تُسَمَّى «شَهْوَةً»، وَ اِلَى شَوْقٍ نَحْوِ دَفْعٍ وَ غَلْبَةٍ، اَنْمَآ تَنْبَعُثُ عَنِ ادْرَاكِ مَنَافَاةٍ فِى الشَّيْءِ الْمَكْرُوهِ اَوْ الضَّارِّ وَ تُسَمَّى «غَضَباً».

وَ مَغَايِرَةُ هَذِهِ الْقُوَّةِ لِلْقُوَى الْمُدْرَكَةِ ظَاهِرَةٌ، وَ كَمَا اَنَّ الرَّئِيسَ فِى الْقُوَى الْمُدْرَكَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ هُوَ الْوَهْمُ، فَالرَّئِيسُ فِى الْمَحْرَكَةِ هُوَ هَذِهِ الْقُوَّةُ، وَ يَلِيهَا «الاجماع» وَ هُوَ الْعَزْمُ الَّذِى يَنْجَزُمُ بَعْدَ التَّرَدُّدِ فِى الْفِعْلِ وَ التَّرَكِّ، وَ هُوَ الْمُسَمَّى بِـ«الارادة» وَ «الكرهه».

وَ يَدُلُّ عَلَى مُغَايِرَتِهِ لِلشَّوْقِ كَوْنُ الْاِنْسَانِ مُرِيداً لَتَنَاوُلِ مَا لَا يَشْتَهِيهِ، وَ كَارِهاً لَتَنَاوُلِ مَا يَشْتَهِيهِ، وَ عِنْدَ وُجُودِ هَذَا الْاِجْمَاعِ، يَتَرَجَّعُ اَحَدُ طَرَفَيْ الْفِعْلِ وَ التَّرَكِّ لِلَّذِينَ يَتَسَاوَى نَسَبُهُمَا اِلَى الْقَادِرِ عَلَيْهِمَا، وَ تَلِيهِمَا الْقُوَّةُ الْمُنبِثَةُ فِى مَبَادِ الْعَضَلِ الْمَحْرَكَةِ لِلْاعْضَاءِ وَ يَدُلُّ عَلَى مُغَايِرَتِهَا لِسَائِرِ الْمَبَادِى، كَوْنُ الْاِنْسَانِ الْمُشْتَاتِقِ الْعَازِمِ غَيْرِ قَادِرٍ عَلَى تَحْرِيكِ اَعْضَائِهِ، وَ كَوْنُ الْقَادِرِ عَلَى ذَلِكَ غَيْرُ مُشْتَاتِقٍ وَ لَا عَازِمٍ، وَ هِىَ الْمَبَادِى الْقَرِيبَةُ لِلْحَرَكَاتِ، وَ فَعْلُهَا تَشْنِجُ الْعَضَلِ وَ اَرْسَالُهَا، وَ يَتَسَاوَى الْفِعْلُ وَ التَّرَكُّ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا.

و قوله : «و لها مبدء عازم مجمع»

اشارة الى الاجماع المذكور.

و قوله : «مُذْعَنًا وَ مَنْفَعَلًا عَنْ خِيَالٍ اَوْ وَهْمٍ اَوْ عَقْلٍ»

اشارة الى المبادئ البعيدة.

اليه، ثُمَّ اِذَا تَمَّ الشَّوْقُ اطَاعَتَهَا لِقُوَّةِ الْعَازِمَةِ فَيَنْتَهِزُ الْقُوَى الْمَحْرَكَةُ الْمُنْبِثَةُ فِى مَبَادِى الْمُتَصَلِّ الْاعْضَاءِ وَ هُوَ الْاعْصَابُ وَ تَحْرِيكِ الْاعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ بِذَلِكَ قَبْضاً وَ بَسْطاً وَ تَشْنِجاً وَ اسْتِرْخَافاً، كَمَا يَحْرَكُ الْاَصَابِعُ عِنْدَ الْعَزْمِ عَلَى الْكِتَابَةِ وَ كَمَا اِذَا اَرَدْنَا بَيَانِ مَسْئَلَةٍ مَعْلُومَةٍ، فَيَطِيعُ الْقُوَّةُ الشَّوْقِيَّةُ، ثُمَّ الْعَازِمَةُ، ثُمَّ الْقُوَّةُ الْمَحْرَكَةُ يَعْضَلُ اللِّسَانَ، فَيُعْبَرُ عَنْ مَعَانِيهَا، م.

وقوله : «تنبعثُ عنها قوةٌ غضبيّةٌ دافعةٌ للضَّارِّ، او قوّةٌ شهوانيّةٌ جالِيّةٌ للضروريّ او النَّافع الحيوانيين.»
اشارةً الى ان قوّة الشَّوق متوسّطةٌ بين القوَى المُدرَكة والاجماع.

قوله : «فيطيعُ ذلك ما اثبت في العضل من القوّة المُحرّكة الخادمة لتلك الامرّة.»
اشارةً الى المبادئ القريبة المذكورة، وقوله : «فيطيعُ ذلك» اشارةً الى ان هذه القوَى، انما تطيعُ الاجماع، وتلك الامرّة اشارةً الى المبادئ الثلاثة لهذه القوَى، فان المُحرّكة، بالحقيقة هي هذه، والباقيّة أمرّةٌ ولما ذكّر كون الشَّوق مُنبعثاً عن القوَى المُدرَكة وكون القوَى مطيعةً للاجماع، استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشَّوق.

* اشارةٌ *

«الجسمُ الَّذي في طباعِهِ ميلٌ مستديرٌ^(١) فان حركاتهُ من الحركات النفسانيّة، دون الطّبيعيّة، وَاَلّا لكان بحركةٍ واحدةٍ يميلُ بالطّبعِ عمّا يميلُ اليه بالطّبعِ ويكونُ طالباً بحركتِهِ وضِعاً ما بالطّبعِ في موضعه، وهو تاركٌ له، وهاربٌ منه بالطّبعِ، ومن المحال ان يكون المطلوب بالطّبعِ متروكاً بالطّبعِ، والمهروبُ عنه بالطّبعِ مقصوداً بالطّبعِ، بل قد يكون ذلك

١. قوله : «الجسمُ الَّذي في اطمع بل مستدير»، ربما توجه هذا الدليل بأن كل وضع اوجد توجهه اليه الفلك بالحركة المُستديرة يكون ترك ذلك الوضع او الحدّ، هو عين لتوجّهه اليه، فلو كان الحركة مُستديرةً طبيعيّةً، يلزم ان يميل الفلك بالطّبعِ، فيكون المهروب عنه بالطّبعِ بعينه مطلوباً بالطّبعِ في حالةٍ واحدةٍ وَاَنَّهُ محال.

وهذا توجيهٌ غير وجيه، لانّ ترك وضع اوجد، ليس توجّهاً الى ذلك الوضع، لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله، فالمتروكُ ليس هو المطلوب، فالاولى ان يقال في توجيهه: الفلك بالحركة المُستديرة، يطلبُ وضِعاً ثم يتركه وطلب وضع و تركه لا يتصور من غير ارادة، فان طلب الشّيء و تركه، لا يكون اَلّا باختلاف الاعراض وهو لا يتمّ اَلّا بشعور و ارادة و اما الطّبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبه و متروكه، ولو كان في وقتين.

فقوله : «او الهروب منه بالطّبعِ مقصوداً بالطّبعِ» اي الَّذي يهرب عنه، هو الَّذي كان مقصوداً بالطّبعِ و انما ذكر هذا تنبيهاً على أنّه يُمكنُ ان يخبر عنه بعبارتين، م.

الارادة لتصور غرضي ما يوجب اختلاف الهيئات، فقد بان ان حركته نفسانية ارادية.»

اقول: يُريدُ ان يبين كون الحركات المُستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة، و النفسُ الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة، و الطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة، فالفارق بينهما هو وجود الارادة و عدمها و عدم الارادة لا يطلب شيئاً يتركه، و لا يترك شيئاً يطلبه، و واجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرضي موجب لذلك الاختلاف، و لما كانت المُستديرة طالبة لحدود و اوضاع يتركها، و هاربة عن حدود و اوضاع يطلبها، لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية و انما لم يحتمل ان يكون قسريه لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لا عن شئ خارج عند ذات المتحرك و الفاظ الكتاب ظاهرة.

* مقدمة *

«المعنى الحسى الى مثله تتجه الارادة الحسية، و المعنى العقلى الى مثله تتجه الارادة العقلية و كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبراً لواحد شخصى كقولك: ولد آدم، او غير معتبر كقولك انسان.»

اقول: هذه مقدمة الاثبات النفوس الفلكية و يشتمل على حكيمين:

احدهما، ان الارادة التي يطلب معنى حسيّاً كلقاء زيد - مثلاً - هذه اللقية - مثلاً - ارادة حسية، أى متعلقة بجزئى محسوس، و الارادة التي تطلب معنى عقليّاً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية، أى متعلقة بشئٍ معقولٍ فالارادة اما حسية، و اما عقلية.

و الثانى، ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور، سواء كان معتبراً بواحد شخصى، كولد آدم، او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلى و لا يضره فى كونه عقليّاً تقييده بالشخص و انما قيده بقوله: «غيره محصور»، لان المعنى الذى يطلق على كثيرين، ربما يكون جزئياً كقولنا: كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعيين. و الحكمان ظاهران.

* اشارة *

«حركة لجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية و

لا العقلية وإنما تطلب لغيرها.»

القول: يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفس الانسانية وإنما خصّ الجسم الاول بالذكر، لأنه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرّض لسائر الافلاك.

فنقول: ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرّك قارّ الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمحرّك القارّ، إنما يقتضيها لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصّل بها، فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرّك، هو ذلك الشيء لا الحركة، فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. وقولهم في تعريف الحركة: أنها كمال مبدء أول لما بالقوة لا يُناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة الى الاول، هو تأديها الى كمال ثان، فهو أيضاً دالّ على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرّر هذا،

فنقول: قد ذكرنا أن الارادة اما حسية، واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس، ولا بحسب العقل، فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة.

قوله : و ليس الاولى لها آلا الوضع، و ليس بمعين موجود؛ بل فرضي، و لا بمعين فرضي تقف عنده، بل معين كلي فتلك ارادة عقلية.»

القول: غاية الحركة اما اين معين، او كيف او كم كذلك، و الارادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله اولي لها من لا حصوله و لما كانت اصناف الحركات متمنعة على الجسم الاول آلا الوضعية، على ما ذكرنا في النمط الثاني، فليس الاولى لارادته آلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة و المطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالباً، فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود، بل معين مفروض تقرضه الارادة، و يتّجه اليه بالحركة و التعيين لا يُنافي الكلية^(١) لأن كلّ واحد من كلّ كليّ فله مع

١ - قوله: «و التّعيين لا يُنافي لكلّية»، جواب سؤال و هو انّ المطلوب، لما كان معيّناً كيف

كلّيته تعيّن يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلّي، فاذن المعيّن المفروض لا يجب أن يكون جزئياً، بل هو أمّا جزئيّ، و أمّا كلّيّ، و أمّا الجزئيّ فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجّهة اليه عنده، و لكن حركة الجسم الأوّل التي هي علّة لوجود الزّمان، يمتنع ان تقف، فاذن مطلوب ارادة الجسم الأوّل، هو وضع معيّن مفروض كلّيّ و تقييده بالجسم الجزئيّ الواحد، لا يضرّ كلّيته، كما مرّ في المقدّمة. و أيضاً الارادة المتوجّهة الى مرادٍ كلّيّ عقليّة - على ما مرّ أيضاً في المقدّمة - فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقليّة.

قوله : «و تحت هذا سرّ».

اقول: الظاهر من مذهب المشائين أنّ المباشر لتحريك الفلك، نفس جسمانيّة هي صورته المنطبعة في مادّته، و أنّ الجوهر المجرد عن مادّته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ قد استدلّ بما ذكره على أنّ المباشر للحركة ذو ارادة عقليّة و قد تقرّر فيما مضى أنّ القوّة الجسمانيّة، ليس من شأنها ان تعقل و أنّ القول أنّي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان يباشر التحريك. فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالتفوس الناطقة الانسانية، من شأنها ان تعقل، و تباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقليّة، و ليصدر عنها الحركة المستديرة، لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور، منهم لم يصرح الشيخ به، وأشار الى ذلك بقوله: «و تحت هذا سرّ» و الفاضل الشارح ذكر: أنّ الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع، و ذكر في جميعها أنّ ههنا سرّاً، لكنّه لم يفصل القول فيه إلّا في الموضع الرابع، و الأوّل في هذا الموضع و الثاني في آخر الفصل العاشر من النّمت السّادس حيث قال: و أمّا نفس

ينقسم الى جزئيّ و كليّ؟ و الحقّ انه لا حاجة الى التّعرض لعبارة التّعيّن، و يكفي ان يقال: ثبت أنّ حركة الفلك ارادية، فالمقصود منها ليس نفس الحركة، بل الوضع لأنّها حركة وضعيةً فذلك الوضع المقصود، أمّا جزئيّ او كليّ، فالاول باطل، فتعيّن الثّاني و القصد الى الوضع الكلّي يستدعي تعقله و القوّة الجسمانيّة ليست من شأنها التّعقل فيكون للفلك نفس مجردة و هو المطلوب.

السَّما، فهو صاحب ارادةٍ جزئيةٍ، او صاحب ارادةٍ كليةٍ، يتعلَّق بها، لينال ضرباً من الاستكمال ان كان وفيه سرُّ الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط، حيث تكلم في كيفية تشبُّه النفس بالعقل فقال: و أنت اذا طلبت الحق بالمُجاهدة، فربما لاح لك سرُّ واضح حقّ و الرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر، فأنه قال هناك: ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً ألاً على الراسخين في الحكمة المتعالية، ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقةً غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقةً ما، كما نفوسنا مع ابداننا، ففي هذا الموضع صرّح بحقيقة ذلك السرّ.

• تفتية •

«الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء»^(١) مخصوص جزئى فإنه لا يتخصّص بجزئى منه

١ - قوله: «الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء»، لمّا ثبت انّ للفلك ارادةً عقليةً و لا شك أنّ المراد الكلى، نسبته الى ساير الجزئيات على السوية، فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلائذ له من ارادةٍ أخرى جزئية و كما كان الارادة العقلية يتوقّف على الشّعور الكلى، كانت الارادة الجزئية يتوقّف على الشّعور الجزئى، فكما أنّه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشّعور الكلى شعور جزئى فقولوه: «الرأى الكلى لا ينبعث عنه شيء مخصوص»، دعوى كلية و المراد بالرأى الكلى الارادة الكلية او الشّعور الكلى و باقى كلامه الى قوله: «فأنّه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر»، هو البرهان عليها، و قوله «ألاً بسبب مخصّص»، اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى، فإنّ الكلى اذا تخصّص بمخصّص، يصير جزئياً فأنّه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم، لا يحصل ألاً بالشّعور بهذا الدرهم و ارادة بذله.

و فيه نظر لأن المراد الكلى، بذل الدرهم مطلقاً هو المشعور به شعوراً كلياً، و بذل هذا الدرهم و ان كان مشعوراً به مراداً ألاً انه ليس بجزئى، فإنّ بذل هذا الدرهم يُمكن ان يعنى على انحاء، و التقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية.

و تحرير الاشكال، انّ الحيوان رُبما يريد تناول الغذاء مطلقاً، كما اذا اراد اللحم او الخبز و هو ارادة كلية و يتناول اى غذاء يجد، فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الارادة الكلية. و الجواب انا لا نسلّم انّ صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية، بل تخيل مع ذلك غذاء

دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده.»

اقول: يريد ان يبين ان نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة جزئية. و الفاضل الشارح، جعل مبدء الارادة الكلية نفساً مجردةً و مبدء الارادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة، و ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله، فان الجسم الواحد، يمتنع ان يكون ذا نفسين، اعنى ذا ذاتين متباينين، هو آلة لهما معاً، بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك، نفساً واحدة مجردة، تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها، و تدرك الجزئيات بجسم الفلك، و تحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا و ابداننا بعينها، على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من التلمط العاشر.

و لنرجع الى المتن فقوله: «الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى» حكم كلى، و باقى كلامه هو البرهان عليه و قوله: «الآ بسبب مخصص، لا محالة يقترب به»، اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات، فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل - مثلاً - لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الآ مع الشعور بهذا الدرهم.

قوله: «و المرید من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء، انما يريدُهُ و يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية، و هناك يطلب الغذاء بحركته و انما يتخيل له على الجهة الجزئية و ان كان لو حصل له آخر بدله، لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً

جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء.

اما قوله: «فان وجد غذاء آخر» فقد تمّ الجواب دونه، لكن يمكن ان يكون جواباً لسؤال و هو انه تخيل غذاء جزئى لا يقدح فى الاكتفاء بالارادة الكلية فانه، لو وجد غذاء آخر، غير ما تخيله فربما يتناوله. و اجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالتّوَجُّع هو الذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به.

و اقول: اذا راجعنا انفسنا، فلا نشك فى انّا اذا اشتهينا غذاء، نأكل فكثيراً ما لا نخيل غذاء جزئياً و لو فرضنا تخيله، فتخيل الغذاء الجزئى، لا يكفى فى جزئية الفعل، فانّ الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى و هو لا يصيرُ جزئياً يتخيل الغذاء الجزئى، م.

على أنه كان ذلك متمثلاً عنده.»

اقول: هو ازالة شكٍ يردُّ على ما ذكره و هو ان يُقال: الحيوان رُبما يريدُ تناول الغذاء مطلقاً، لا تناول غذاء بعينه و ذلك لأنَّه حينئذٍ يتناول اىَّ غذاء وجده، فارادته تلك كَلِّية، لأنَّها نحو مراد كَلِّى، ثمَّ أنَّه اذا حضر غذاء ما جزئى تناوله و ذلك يدلُّ على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكَلِّية، فزال هذا الشك، بان قال: المبدء الاول لهذا العقل، هو تخيّل الغذاء و الحيوان انَّمَا يتخيّل غذائاً جزئياً يتذكّره كما احسَّ به لأنَّه لا يعقل الكَلِّيات مجرّدة، ثمَّ أنَّه ينبعثُ من ذلك التخيّل شوقٌ جزئى الى ذلك الغذاء الَّذى يذكره فيعزم على طلبه، و يتحرّك فى الطلّب فان وجد غذاء آخر غيره بالشَّخص، قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو، و هو امرٌ يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان و ارادته و ذلك لا يدلُّ على انه كان الغذاء الكَلِّى متمثلاً عنده.

قوله: «و كذلك فى قطع المسافة»^(١) يتخيّل له حدود جزئية ايّاها يقصد و ربما كان ذلك التخيّل مقطوعاً و ربما كان متجدّد الوجود نحواً ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع الشخصية و الجزئية فى التخيّل كما لا يمنع فى الحركة.»

اقول: لما فرغ عن بيان الحكم المذكور، ذكر المقصود منه و هو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكَلِّية على وجود الارادة الجزئية و بيّن كيفية ذلك فذكر أنَّ المسافة، تشتمل لا محالة على امتدادٍ يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء المسافة بها الى

١ - قوله: «و كذلك فى قطع المسافة»، هذا تمثيلٌ لكيفية انبعاث التخيّل عن العلم الكلى، و الارادة الجزئية عن الارادة الكلية و كانه هو المراد بقوله «و هو الاستدلال يصدر الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية» و الّا فليس ذلك من الاستدلال فى شىء و المثال أنَّه اذا اراد احد سافراً، فلا شك ان ذلك انَّمَا يكون بعد تصوّر الحركة فى مسافة فيبعد انعقاد العزم يحصل له تخيّل حدّ اول من المسافة، ثمَّ ارادة قطعه، فاذا قطعها تخيل حدّاً آخر، فاراد قطعه، و هكذا يتّصل التخيّلات و الارادات الجزئية بحسب الاتصال المسافة خطوةً أُخرى و هلمَّ جراً فالسمع بمنزلة التّصور الكَلِّى و اضافة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية و السّؤال المذكور وارَدَ على هذا ايضا فان تعجيل حدّ من المسافة لا يوجب جزئية قطعه، م.

أجرائها الجزئية، فقاطع تلك المسافة بتخیل تلك الحدود بعداً واحداً، و ينبعث عن كلّ تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحدّ، فتصير تلك الارادة الجزئية، سبب قطع ذلك الجزء ثمّ الحال لا يخلو امّا أن ينقطع التخیل فتنقطع الارادة و الحركة فيقف المتحرّك، او لا ينقطع بل تتصل التخیلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة و تتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمرّ الحركة، و كما ان استمرار الحركات، لا يمنع شخصيتها و لا يقتضى كليتها، كذلك استمرار التخیلات و الارادات على سبيل الانصرام و التجدد لا يمنع جزئيتها و لا يقضى كونها كلية.

قوله : «و لمثل هذا ما يتخصّص الارادة بشيء جزئيّ حتّى يكون و الارادة الكلية مقابلها مراد كليّ و لا يجب له تخصّص جزئيّ.»

اقول: لتأفرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية، و ذكر ان ذلك انما يكون عند تخصّص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره، فانّ الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مراداً كلياً و لا يوجب تخصّصاً جزئياً، فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئيّ اليه.

قوله : «و نحن ايضاً فربما قضينا قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب أن يعقل، ثمّ اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق و ارادة متعيّنان ضرباً من التعيّن الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراداً لاجل المراد الاول.»

اقول: و هذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية، و تأكيد لما ذكره.

٦ - قوله : «و هذا استشهاد» فانّا اذا اردنا اصدار فعل، فنحن نعقله اولاً، حتّى نريده و نخيله ثم نوقعه، و هذه السلسلة في الانفعال بالعكس، فانّ الشيء، يوجد ثم يتخیل ثمّ يعقل، فاذا تصوّرنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية، ينبعث من ذلك التّصوّر الكلّي، شعور جزئي لبعض افراد و هو التّخیل ثمّ ينبعث من التّخیل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثمّ ارادة او كراهة من القوة العازمة، ثم ينتهز القوة المحركة لتحريك العضل، فيشم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما

فإنّا نتصوّر رأياً كلياً - مثلاً - كتصوّرنا أنّه ينبغي ان يصدر عنّا بذل الدرهم و هذا قضاء كلّي، حصلناه من مقدّمات كلّية؛ هي قولنا ينبغي ان يصدر عنّا الفعل الجميل، و من الافعال الجميلة بذل الدرهم، ثم اتبعناها قضاءً جزئياً هو أنّ هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابدله، فيبعث من هذا القضاء الجزئي شوق و ارادة متعيّنان الى بذل هذا الدرهم، فتنبعث القوّة المحركة الى دفعه الى مستحقّ فصار هذا البذل بهذا الدرهم، مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنّي.

و اعترض الفاضل الشارح فقال: ادراك الشيء الجزئي يقتضى نسبةً بينه و بين المدرك، و النسبة لا تتحقّق الاّ بعد حصول المنتسبين. فادراك الشيء الجزئي يتوقّف على حصوله المتوقّف على تحصيل فاعله ايّاه فلو توقّف تحصيل فاعله ايّاه على ادراكه من حيث هو جزئي لزوم الدور.

و الجواب أنّ ادراك الجزئي قبل وجوده^(١) يتوقّف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج، و حصوله في الخارج هو الذي يتوقّف على تحصيل الفاعل ايّاه المتوقّف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدئاً لحصوله في الخيال، فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدئاً لحصوله في الخارج و لا يلزم الدور.

ثم قال: وايضاً نعلم قطعاً أنّا متى حاولنا فعل حركة، فإنّا لا نحاول الاّ ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني و ذلك لا يُنافي الكليّة. و لا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة، فإنّها غير حاصلة فكيف نقصدها و هذا الاستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلّي و أنّه انّما يتخصّص ذلك الجزئي بسبب تخصّص المحلّ و الوقت.

و الجواب انّ تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان، يقتضى شخصيّة الحركة كما اعترف

ذكر، و فيه النظر السابق، لانّ بذل هذا الدرهم، ليس بجزئي، بل كلّّي اضيف الى جزئي و ذلك لا يخرج عن الكلية، م.

١ - قوله: «و الجواب انّ ادراك الجزئي قبل وجوده» ادراك الجزئي قبل وجوده و هو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقّف على حصوله في الخيال و حصوله في الخارج يتوقّف على ادراكه، م.

به^(١) وبالجمله فقولہ: نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني، يشتمل على تناقض، وايضا قوله: انا نقصد الحركة الكلية في موضع و وقت معينين يناقض قوله: الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت.

ثم اورد المعارضة^(٢) بأن الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل

١ - قوله: «و الجواب ان تعين المتحرك و المسافة و الزمان يقتضي شخصيته الحركة كما اعترف به»، ليس كذلك لان متحركاً واحداً يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البديل في زمان واحد في مسافة واحدة، فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية، و كيف لا يكون كذلك و الحركة كلية و تقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية.

٢ - قوله: «ثم اورد المعارضة»، هذا الكلام يوهم بان الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة و ليس كذلك، فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي و ارادة جزئية، بان المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء، فيستحل ان يوجد بعض الجزئيات و لا يكون الا بمخصص اورد على سبيل المعارضة، ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي و ارادة جزئية، اما اولاً فلان الادراك الجزئي، نسبته الى آخره و اما ثانياً، فلاننا اذا حاولنا حركة، فلا نحاول الا حركة من حيث هي، و اما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة و هلم جراً.

و العجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال: ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي، لا بد في حصوله من ارادة جزئية، لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية، فانها امور حادثة. و هذا تسليم للمدعى و معارضة للدليل، و المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث.

و جوابه ان التسلسل على سبيل التسابق و السابق انما يستحل ان يكون علة للاحق، لو كانت علة موجبة اما اذا كانت معدة فلا، و الشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية.

و حاصل جوابه: ان كل حركة سابقة، علة لارادة حركة لاحقة، ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة، تكون علة لارادة حركة اخرى و هلم جراً، حتى يتصل الارادات في النفس و الحركات في الجسم و ارادة الحركة لا تجامع الحركة، لاستحالة اتحاد الوجود، فلا يكون التسلسل دفعة و السابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط معد يتم به العلة.

و هذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير تسلسل على سبيل التسابق، فلهذا زاد في

حادثة جزئية، والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل، ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال، وان السابق علة للأحق كان ايضا محالاً لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق و المعدوم لا يكون علم للموجود.

والجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية، فتلك الحركة أيضاً سببٌ لحدوث ارادة أخرى جزئية، حتى تتصل الارادات في النفس و الحركات في الجسم، ولا يتسلسل دفعةً لأن الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه، واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لأن ارادة اليجاد لا تتعلق بالموجود، بل كان في حد آخر قبله، و امتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله، فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة.

و مع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة و يتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول، و وجود كل ارادة سبباً لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات و الارادات استمرار شيء غير قار، بل على سبيل تصرم و تجدد و السابق، لا يكون بانفراده علة للأحق، بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافة اليها و هذا من غوامض هذا العلم.

ثم قال: و اذا جاز ان يكون السابق علة للأحق، فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة لللاحقة و بذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذا النفس.

و الجواب أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس، بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الارادة، و بها على وجود النفس. و لذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية: تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعية علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفساً.

ثم قال: و مع القول بوجود الارادة الكلية، فلم لا يجوز^(١) أن يكون سبب التخصيص

الكلام، و انت خبير بما فيه، م.

١ - قوله: «ثم قال و مع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز»، اعلم ان هذه مناقضة على

هو القابل و يبيانه انّ الفلك يقتضى بارادته الكلّية حركة كلّية ألا انّ جرم الفلك فى كلّ وقت، لما لم يقبل ألا حركةً خاصّةً، و امتنع الرّجوع و السّكون عليه تخصّصت الحركة بسببه و استمرّت: اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعّال مع انّ نسبته الى الكلّ، سواءً شىء خاصّ لتخصّص قابله، و الجواب ما مرّ و هو انّ العلّة القارّة بانفرادها، يمتنع ان تقتضى الحركة، و أمّا العقل^(١) الفعّال، فلا يصدر عنه حادث ألا عند حدوث استعداد فى القابل، و لا يكفى فيه وجود القابل وحده.

ثمّ قال: و لئن سلّمنا ذلك، لكنّه لا يستقيم على اصولهم، لأنّهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل، و النفس المحرّكة، لا تدرك العقل، و ان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرّك.

و الجواب على مذهب المشائين: انّ النفس الجسمانيّة، تدرك العقل ادراكاً غير مجرّد، بل مشوباً باللواحق المادّية، على نحو التوهّم او التخيّل، و على مذهب الشيخ انّ النفس الناطقة الفلكيّة، تدرك العقل بذاتها، و تحرّك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا، و باقى اعتراضاته ينحلّ بما مرّ.

* موعّد و تنبيهة *

الدّليل المذكور و تقريرها ان يقال: هب انّ المراد الكلّى، نسبته الى الجزئيات جميعاً على السوية و أنّه لا يتخصّص جزئى فيها ألا بمخصّص، لكن لا نُسَلّم انّ ذلك المخصّص، هو الارادة الجزئية و لم لا يجوز ان يكون المخصّص هو استعداد القابل، كما ان نسبة العقل الفعّال الى الكل على السواء و تخصيص البعض منه لاستعداد قابله. فقد خالف الامام فى هذه الاعتراضات، ترتيب البحث فان المناقضة لأبداً ان يكون قبل المعارضة، اذا المعارضة هى تسليم الدّليل و منع المدلول فايراد المناقضة بعدها، يكون منعاً للدّليل بعد تسليمه و ذلك غير جازٍ.

اجاب بان الفلك مع الارادة الكلّية، علة قارة و العلّة القارة يستحيل ان يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شىء غير قارّ و هو الارادة الجزئية لا القابل و استعداده و لا يخفى ضعف هذا الجواب.

و لو تمّ لكان دليلاً آخر غير الدّليل السابق، م.

١ - قوله «و أمّا العقل» فلا دخل له فى الجواب، م.

«أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الارادية، فموعد بيانه بعد ما نحن فيه، ألا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك ارادى ألا لطلب شيء أن يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون، أما بالحقيقة، وأما لظن، وأما بالتخيّل العبثى. فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة، والساهى والتائم إنما يفعل وهو يتخيّل لذة ما، أو تبديل حالٍ ما مملولة، أو ازالة وصبٍ ما فإن التائم يتخيّل وأعضائه أيضاً قد تطيع تحريكة عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة، أو في الشيء الضرورى كالنفس، أو في الشيء الذي كالضرورى، كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً فربما انزعج للهرب أو للطلب واعلم أن التخيّل شيء والشعور بالتخيّل أنه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لاجل فقد احد الامرين.»

القول: قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية، لا تتراد لذاتها، بل تتراد لحصول وضع كلّي، و كما أن حصول الوضع الكلّي، ليس أيضاً لذاته مراداً، بل إنما يراد لشيء آخر، وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على اثبات النفوس و افاعيلها، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات، كان ايراد ذلك فيه اولى، فموعد بيانه هناك.

وأنما وقع ذكر الوضع الكلّي ههنا أيضاً بالعرض، لأنه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة، ثم ذكر أن الواجب عليك^(١) في هذا الموضع ان تعلم أن تعلم

١ - قوله: «ثم ذكر أن الواجب عليك» الواجب عليك ان تعلم أن كل حركة ارادية، لأبد أن يكون لها غاية مشعور بها، بخلاف الحركة الطبيعية، فأنها وان كانت لها غاية، لكنها ليست مشعوراً بها و بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول، فأنها لا غاية لها، على ما يجيء في النمط السادس.

- فان قيل: العايب والساهى والتائم، يفعل افعالاً من غير غاية.

- اجاب بان في العيب ضرباً خفياً من اللذة، والساهى والتائم تفعّلان أما لتخيّل لذة أو ازالة ملالة أو وصب.

- فان قلت: النوم حالة غفلة وهو ينافي التخيّل.

- اجاب بان التائم، يتخيّل لا سيما فيما بين النوم واليقظة أو في الشيء الضرورى كالنفس أو

انَّ المتحرَّك الارادى، لا يتحرَّك اَنَّا لطلب شىءٍ يرى وجوده اولى من عدمه. وهو غرض ما مشعور به على الاجمال، ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس الصادرة عن الطبيعة، و ليميز ايضاً بين الافعال النفسانية و الافعال العقلية على ما يجىء بيانه فى النمط السادس. ثم ذكر انَّ الشعور بأولوية المطلوب، قد يقع على وجوه، فأنه قد يكون حقيقياً، و قد يكون تخيلاً، و ذكر حركات ارادية خفية لغايات كحركة العايب و الساهى و النائم، فانَّ منكرى وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها، يتمسكون بامثالها، و بين غايات كل واحدة منها، ثم اجاب عن شبهة لهم، و هى:

انَّ العايب و الساهى و النائم، لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها، لوجب ان يتذكروها بانَّ تخيل الغاية و الشعور به، و حفظ الشعور ثلاثة امور، يتوقف التذكُّر على جميعها، فوجود التذكُّر، يدلُّ على وجودها جميعاً، و عدمه لا يدلُّ على عدم واحدٍ منها بعينه، بل على عدم شىءٍ منها لا بعينه، او على عدم جميعها، فاذا الاستدلال بعدم التذكُّر على عدم التخيُّل، غير صحيح و عبارة الكتاب ظاهرة.

و ههنا قد صرَّح بكون التذكُّر مركباً من حفظ و ادراك على ما اوضحنا و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المناب.

تم بيد مصححه الرّاجى: كريم الفيضى،

فى اواخر اسفند من سنة ١٣٨٣ شمسيه

بمدينه قم.

اعلام

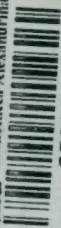
٢٣، ٢٠، ١٩، ١٥، ١٣، ١١، ٩، الشيخ	٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧،
٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٣	٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢
٢٦، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٦	٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥
٧٠، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٩٠، ٩٣، ٩٥	٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٢
٩٨، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٩	٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤
١٢٠، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٢	٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤
١٤٥، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦١	٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٨
١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨	١٩١، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٤
٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤	١١٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٢، ١٤٢، ١٤٣، ١٥١
٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦١	١٥٢، ١٥٩، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٠
٢٦٤، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤	١٨١، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥
٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣	٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٤، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٤
٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣	٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٧٥، ٢٧٦
٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٦، ٣٢٧	٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧
٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٥١	٢٤١، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٠
٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣	٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٦
٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٦	٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨

٤٨٤	٤١٦، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤١
ابو البركات، ٧٢، ٣١٣	٤٤٢، ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٥٨، ٤٦٣، ٤٧٨، ٤٨٠
ابوجعفر محمد ابن محمد بن الحسين، ٨	١٥، ١٧، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤٣
ابي البركات، ٢٧٠	٥٥، ٥٨، ٦٤، ٦٦، ٧٢، ٧٩، ٨١، ٩٥، ٩٨
ابي نصر الفارابي، ٣٠٦، ٣٤١	١٠١، ١٠٤، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١٢٥، ١٣٢
اجوبة مسائل المسعودي، ٢٥٩	١٣٩، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣
ارسطو، ٤٦٦	١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣
اعترض الفاضل، ٢٦٦	١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦
افلاطون، ٨١، ٥٥، ٥١، ٣٧٢، ٣٧٣	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٤
أقليدس، ٩٥، ٧٥	٢٤٦، ٢٥٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٤
الاشارات، ٤٦، ٢٥٩	٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٩
الاشاعرة، ١٧	٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٤٤
الامام، ٢٩٣	٣٤٧، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٤
الجبليّة، ٣١٦	٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٤، ٤٠٦
الجمهور، ١٤٥، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦	٤٠٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤٢٢، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤١
٢٩٩، ٣٠٠، ٤٧٨	٤٤٤، ٤٤٦، ٤٨٥
الجوهر الفرد، ١٩	١٥، ٢٧، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٤٣، ٥٨، ٥٥
الحكمة المتعالية، ٤٠٧	٦٦، ٧٢، ٨١، ٩١، ٩٥، ١٠٥، ١٠٨، ١١٢
الشّارح، ٢٨، ٤٣، ٦٦، ٨١، ١٠٨، ١٥٤	١١٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٥
٢٢٨، ٢٦٠، ٢٣١، ١٧٧، ١٦٩	١٥٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧
الشارحان، ١١٤، ١٤٥، ٢١٤، ٢٢١	١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٣
الشّارحان، ٤١٢	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣١
الشفاء، ١٤، ١٥، ٣١، ٣٣، ٤٦، ٦٦، ٧٩، ٨١	٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٦٦
٢١١، ١٨٣، ١٦٨، ١٥٤، ١٥٢، ١٤٥، ١١٩	٢٧٦، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩
٣٠٣، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٧، ٢٤٤، ٢٣٨، ٢١٧	٣١١، ٣١٣، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٧، ٣٢٧، ٣٧٠
٤٠٣، ٤٠٠، ٣٥٩، ٣٤٤، ٣٢٩، ٣٠٧، ٣٠٦	٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٦
٤٠٨، ٤٠٥، ٤٠٤	٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٢٧
الشهرستاني، ١٧، ٣١	٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٦٦

الشيخ، ٢٤، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٤٦، ٥٥، ٦٦، ٣٥٩	بهمنيار، ٣٥٩
٧٥، ٧٧، ٧٩، ١٠٥، ١٣١، ١٤٥، ١٥١، ١٧١	تبريز، ٣٠
١٨١، ٢٢٨، ٢٩٩، ٣١١، ٣١٦، ٣٣٤، ٣٧٥	جالينوس، ٤٦٦
٤١٥	ذيمقراطيس، ٤٦
الشيخ ابو البركات، ٣٠٧	ذى مقرطيس، ١٧
الشيخ ابو البركات البغدادي، ٧٥	ذيمقراطيس، ١٧، ٤٦، ٧٢، ٧٥
الشيخ ابي البركات، ٣١٤، ٣٧٣، ٤٣٨	زيد، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٨
الشيخ ابي البركات البغدادي، ٢٧٥	زيد، ٣٧٩
الشيخ الفاضل، ٣٠٦	شرح الشرح، ٨١
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي، ٣٤١	شرف الدين محمد المسعودي، ٩٤
الصّاح، ٣١٦	صاحب الصّاح، ٣١٦
الفاضل، ١٩، ٩٤، ١٣٩، ١٦٨، ١٧١، ١٨١	طبرستان، ٣١٦
١٩٨، ٣٠٣، ٣٥٩، ٣٨٤، ٤٠٨، ٤٣٨، ٤٨٠	طوس، ٣١٦
الفاضل الشّارح، ٣٩، ٦٦، ٧٧، ٨١، ١٢٥	عصار، ٢
القانون، ٢٩٨، ٣٤٢، ٤٠٤، ٤٠٥	علماء التشريح، ٤٠٠
القدماء، ٢٩٧	عمرو، ٣٨١، ٣٨٣
المباحث المشرقية، ١٧	عمرو، ٤٢٦
المسعودي، ٨١، ٣٥٩، ٣٧٨	عيون المسائل، ٣٠٦، ٣٤١
المشائين، ٤٨٦	قاطيغوريا، ٤٦
المعلم الاول، ١١	قال الشارح، ١٩٥
الملخص، ٣٤٤	كتاب اقليدس، ٧٥
المناهج والبيانات، ١٩	كريم الفيضى، ٤٨٨
المنطق، ١٩٧	محمد الشهرستاني، ١٩
النجاة، ٢٨٤	نصير الملة و الدين، ٨
النظام، ١٧، ١٩، ٣٥، ٣٦	
النظام، ٣٣	
انكساغورس، ٣٣٣	
بغداد، ٣٠	



Bibliotheca Alexandrina



0536227